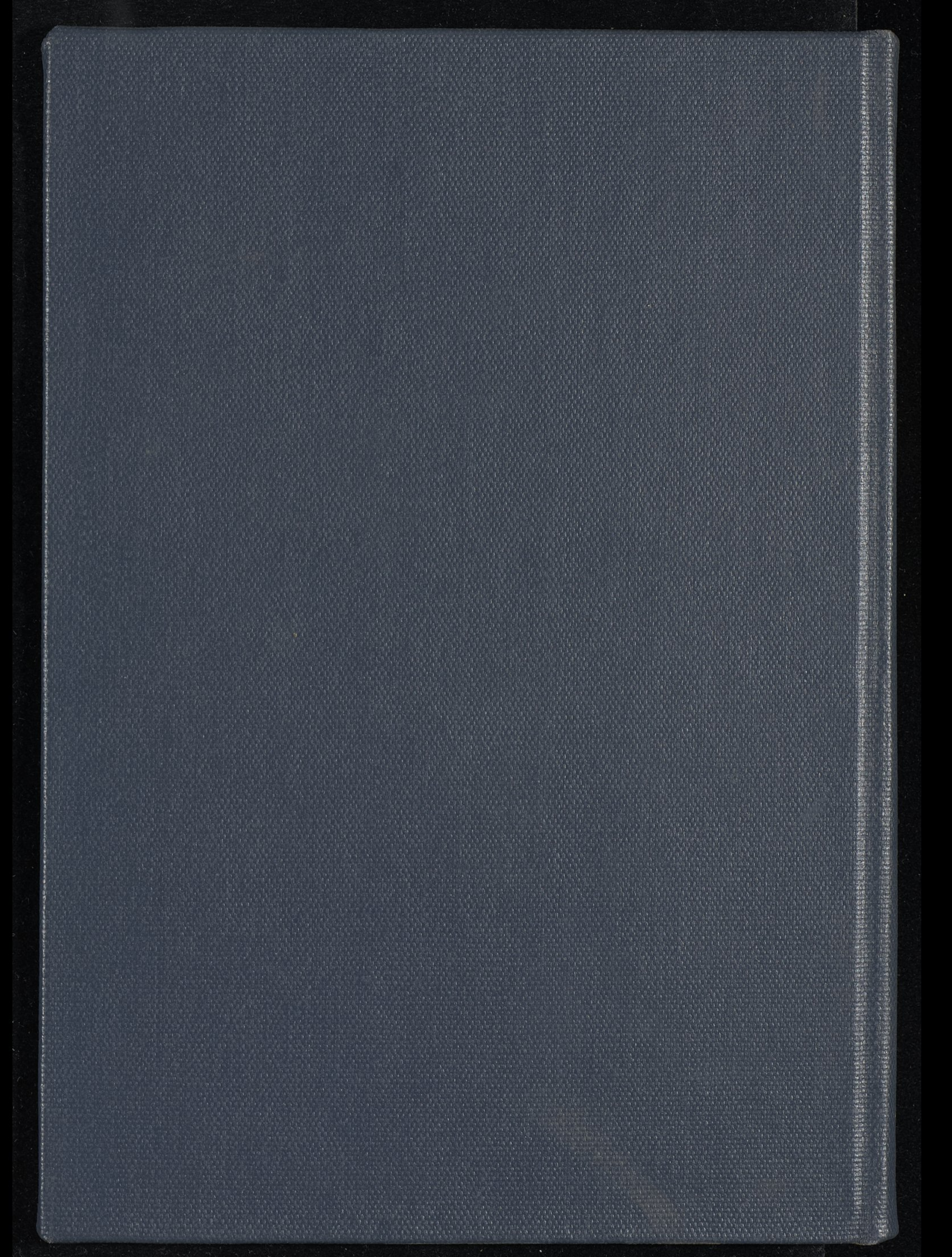
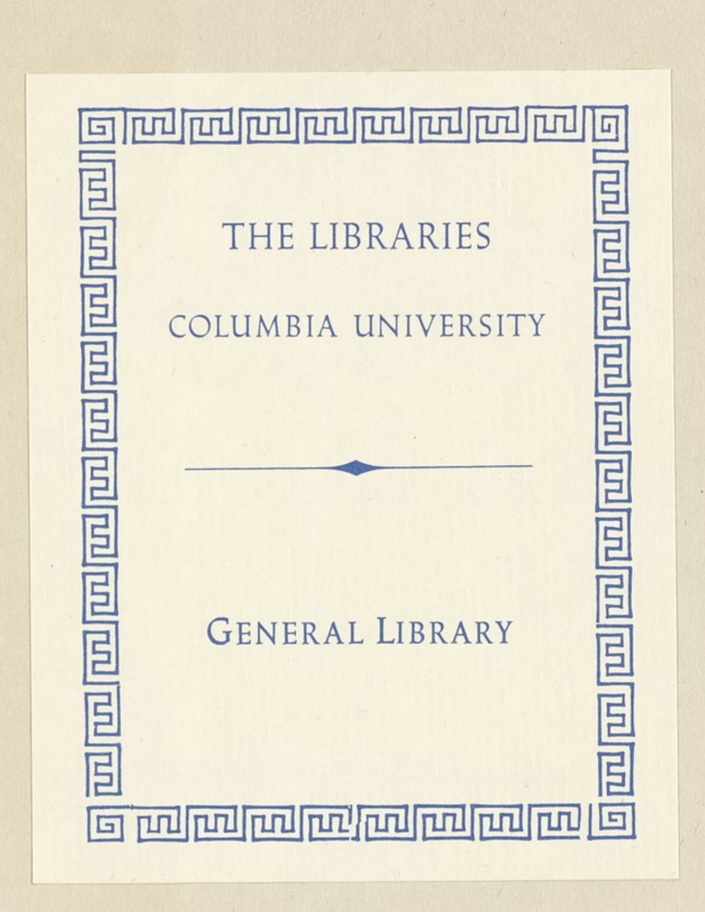
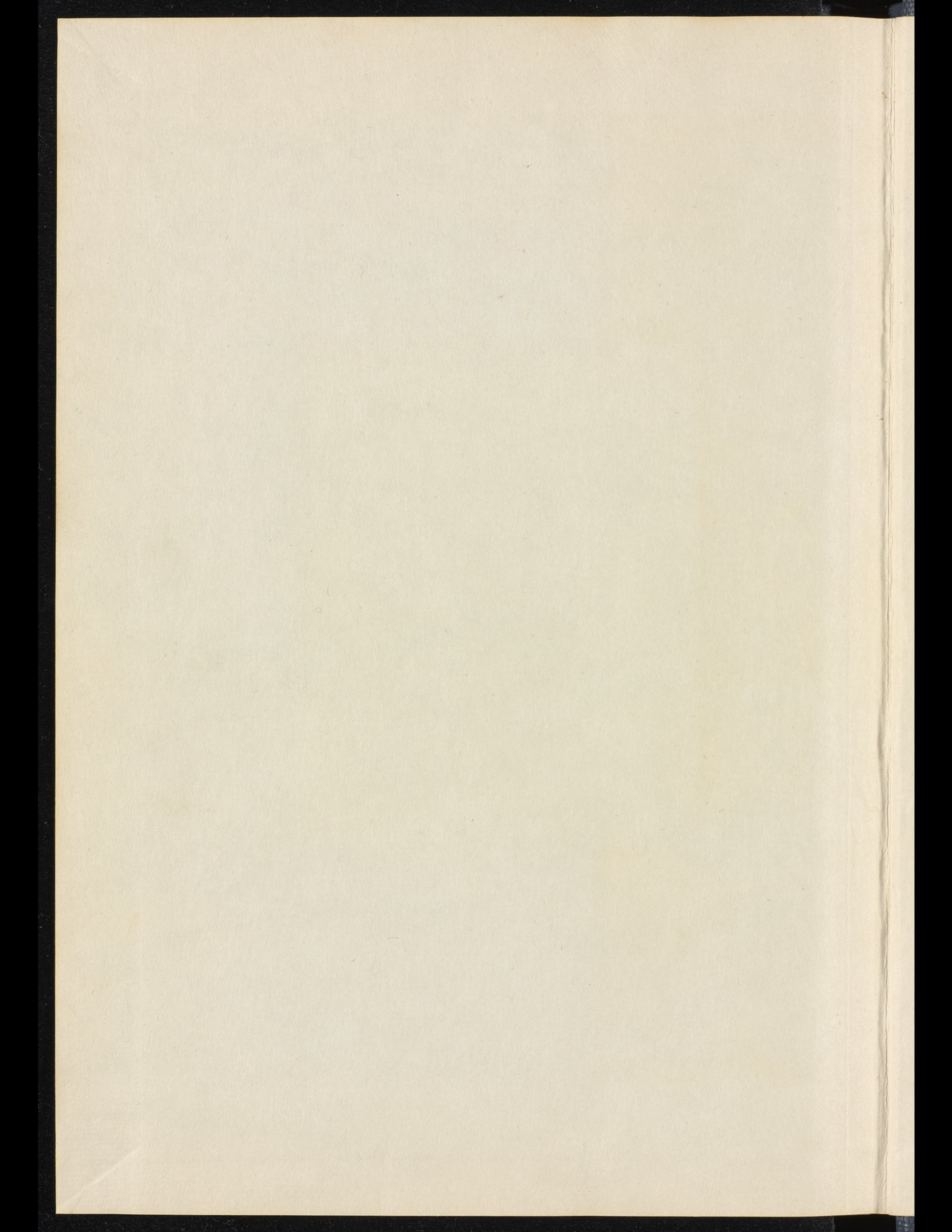
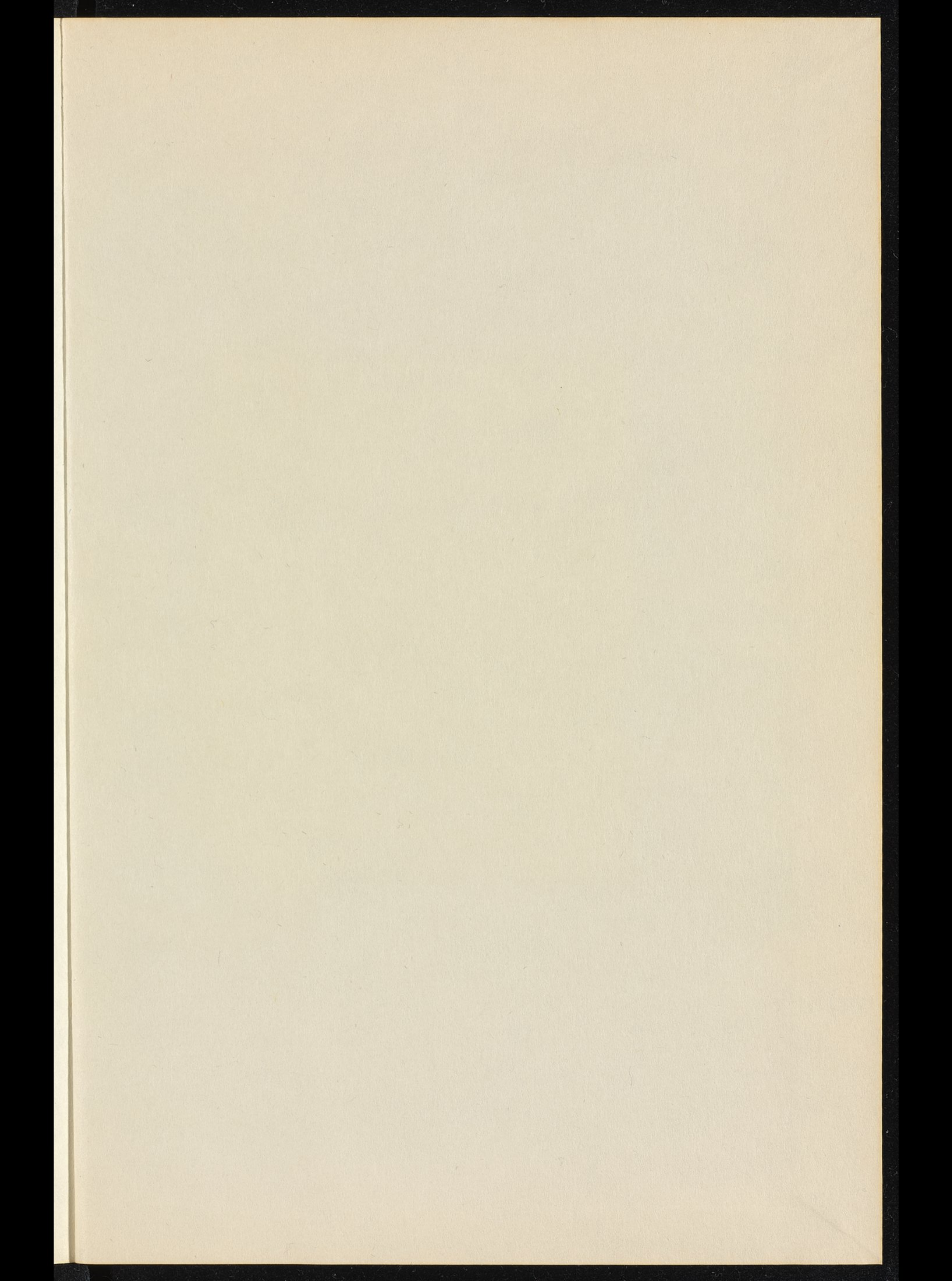
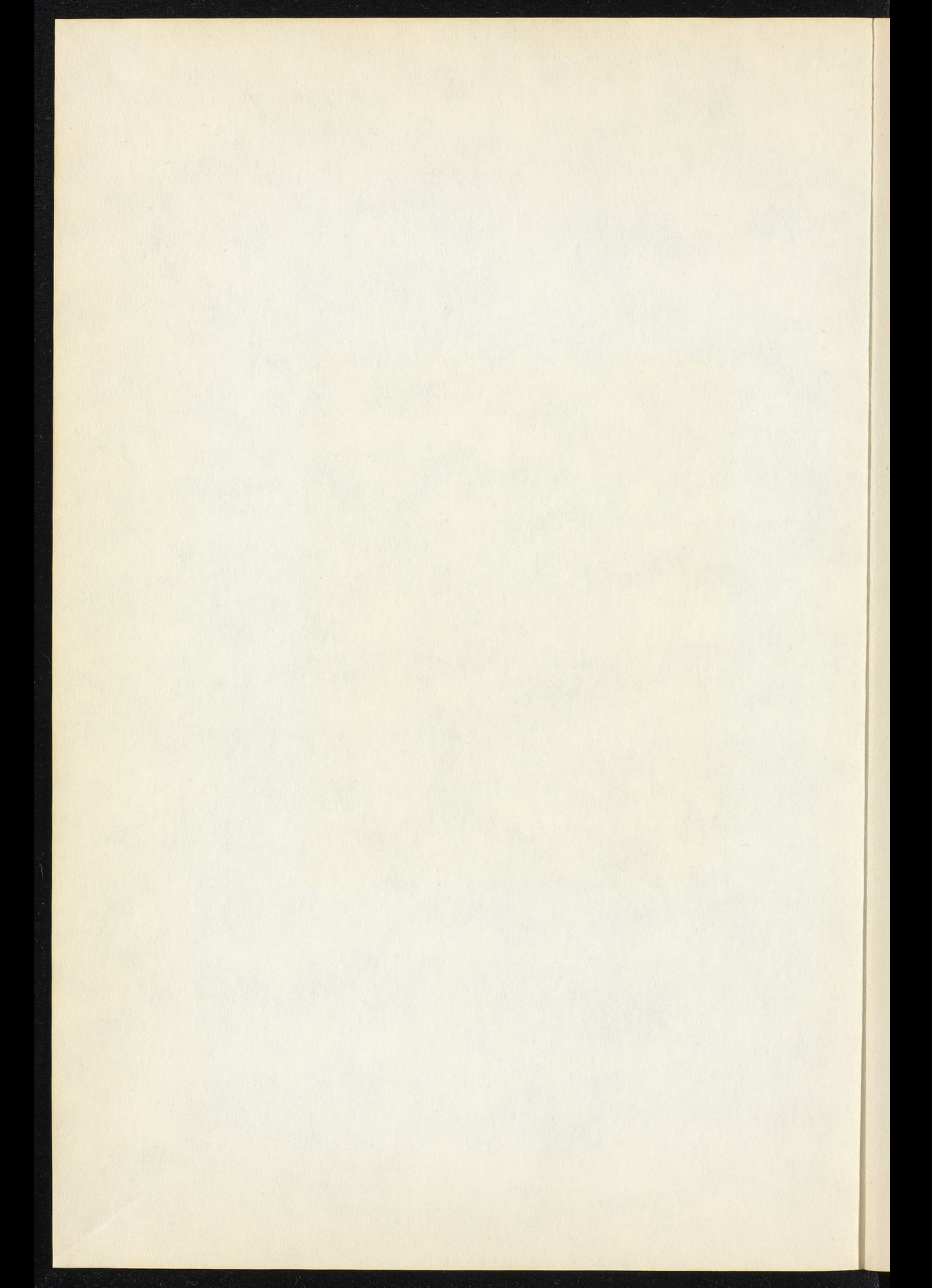
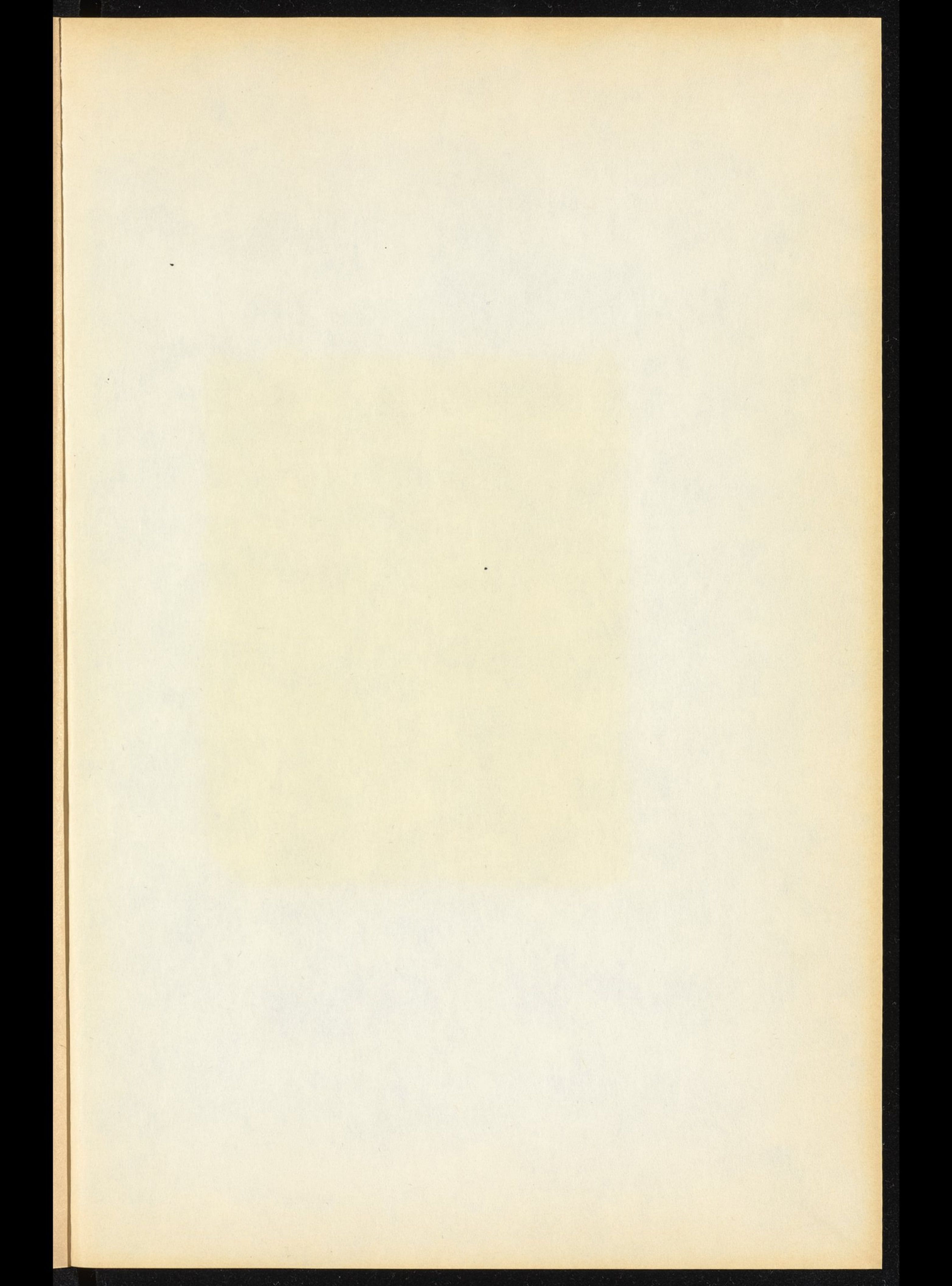



THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY
GENERAL LIBRARY









مُوافقة صحيح المنقول

لصريح المعقول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد ، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية

المتوفى سنة ٧٢٨ من الهجرة

رحمه الله تعالى ! وغفر لنا وله !

بتحقيق

محمد محيي الدين عبد الحميد
أستاذ فى كلية أصول الدين

و

محمد حامد الفقى
رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية

الجزء الثانى

الطبعة الثانية

مطبعة السنة المحمدية

١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل

ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى الذى به تنقطع الفلاسفة الدهرية ، ويتبين به مطابقة العقل للشرع .

ولا ريب أن دلالة ظاهر السمع ليس فيها نزاع ؛ لكن الذين يخالفون دلالته يدَّعون أنها دلالة ظاهرة لا قاطعة ، والدلالة العقلية القاطعة خالفتها ، فأصل الدلالة متفق عليه ، فنقول :

معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به ، كالاستواء إلى السماء ، والاستواء على العرش ، والقبض ، والطى ، والإتيان ، والمجىء ، والنزول ، ونحو ذلك . بل والخلق ، والإحياء ، والإماتة ؛ فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء ، و بالأفعال المتعدية كالخلق ، والفعل المتعدى مستلزم للفعل اللازم ، فإن الفعل لابد له من فاعل ، سواء كان متعديا إلى مفعول أو لم يكن . والفاعل لابد له من فعل ، سواء كان فعله مقتصراً عليه أو متعديا إلى غيره . والفعلُ المتعدى إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله ، إذ كان لابد من الفاعل . وهذا معلوم سمعاً وعقلا .

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التى نزل بها القرآن ، بل وغيرها من اللغات ، متفقون على أن الإنسان إذا قال «قام فلان وقعد» أو قال « أكل فلان الطعام وشرب الشراب » فإنه لابد أن يكون فى الفعل المتعدى إلى المفعول به مافى الفعل اللازم وزيادة ، إذْ كِلتا الجملتين فعلية ، وكلاهما فيه فعل وفاعل ، والثانية امتازت بزيادة المفعول ، فكما أنه فى الفعل اللازم مَعَنا فعلٌ وفاعل ففى الجملة المتعدية مَعَنا أيضاً فعلٌ وفاعل وزيادة مفعول به .

ولو قال قائل : الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل ، [كما فى الجملة الأولى بل الفعل الذي هو « أكل » و «شرب» ينصب المفعول من غير تعلق بالفاعل] أولاً ، لـكان كلامه معلوم الفساد ، بل يقال : هذا الفعل تعلق بالفاعل أولا ، كتعلق « قام وقعد » ثم تعدَّى إلى المفعول ، ففيه مافى الفعل اللازم وزيادة التعدى ، وهذا واضح لا يتنازع فيه أثنان من أهل اللسان .

فقوله تعـالى (٥٧ : ٤ هو الذى خلق السموات والأرض فى ستـة أيام ثم استوى على العرش) تضمن فعلين : أولهما متعدّ إلى المفعول به ، والثانى مقتصر لايتعدى ، فإذا كان الثانى ـ وهو قوله تعالى « ثم استوى »ـ فعلا متعلقاً بالفاعل ، فقوله « خلق » كذلك بلا نزاع بين أهل العربية .

ولو قال قائل « خلق » لم يتعلق بالفاعل ، بل نصب المفعول به ابتداء ، كان جاهلا ، بل فى « خَلَقَ » ضمير يعود إلى الفاعل كما فى « استوى » .

وأما من جهة العقل : فَمَنْ جَوَّزَ أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له ، كالمجىء والاستواء ، ونحو ذلك ؛ لم يمكنه أن يمنع قيامَ فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق والبَعْث والإماتة والإحياء ، كما أن من جَوّز أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة لم يمكنه أن يمنع قيام الصفات المتعلقة بالغير ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر ؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضر بين دون الآخر ، بل قد يثبت الأفعال المتعدية القائمة به كالتخليق مَنْ يُنازع فى الأفعال اللازمة ، كالمجىء والإتيان . وأما العـكس فما علمت به قائلا .

و إذا كان كذلك كان حدوث مايحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعاً لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه ، وهذه سبب الحدوث ، والله تعالى حى قيوم لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بما يشاء ، فعال لما يشاء . وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث ، ونقلوه عن السلف والأئمة ، وهو قول طوائف كثيرة

من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين ، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة .

وعلى هذا فيزول الإشكال ويكون إثبات خلق السموات والأرض إنما يتم بما جاء به الشرع ، ولا يمكن القول بحدوث العالم على أصل نُفَاة الأفعال الذين يزعمون أن العقل قد دل على نفيها ، ويقدِّمون هذا الذى هو عندهم دليل عقلى على ماجاءت به الكتب والسنة ، والعقلُ عند التحقيق يبطل هذا القول ويوافق الشرع ؛ فإنه إذا تبين أن القول بنفيها يمتنع معه القولُ بحدوث شىء من الحوادث ، لا العالم ولا غيره ، والحوادث مشهودة ، كان العقل قد دل على صحة ماجاء به الشرع فى ذلك ، والله سبحانه موصوف بصفات الكمال ، منزه عن النقائص ، وكل كمال وُصِف به المخلوق من غير استلزامه لنقص فالخالقُ أحقُّ به ، وكل نقص نزه عنه المخلوق فالخالق أحق بأن ينزه عنه ، والفعل صفة كمال لا صفة نقص ، كالكلام والقدرةِ ، وعدم الفعل صفة نقص ، كعدم الكلام وعدم القدرة ، فدل العقل على صحة مادل عليه الشرع ، وهو المطلوب .

وكان الناس قبل أبى محمد بن كُلَّاب صنفين ، فأهل السنة والجماعة يثبتون مايقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا ، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، ونفى أن يقوم به مايتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافقه على ذلك أبو العباس القلانسى ، وأبو الحسن الأشعرى وغيرهما ، وأما الحارث المحاسبى فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب ، ولهذا أمر أحمد بهَجْره ، وكان أحمد يحذر عن ابن كلاب وأتباعه ، ثم قيل عن الحارث : إنه رجع عن قوله .

وقد ذكر الحارث فى كتاب فهم القرآن عن أهل السنة فى هذه المسألة قولين ، ورجح قول ابن كلاب ، وذكر ذلك فى قول الله تعالى (٩ : ١٠٥ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وأمثال ذلك ، وأئمة السنة

والحديث على إثبات النوعين ، وهو الذى ذكره عنهم مَنْ نقل مذهبهم ، كحرب الكرمانى وعثمان بن سعيد الدارمى وغيرهما ، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة ، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين ، وذكر حرب الكرمانى أنه قول من لقيه من أئمة السنة ، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدى وسعيد بن منصور . وقال عثمان بن سعيد وغيره : إن الحركة من لوازم الحياة ، فكل حى متحرك ، وجعلوا نفى هذا من أقوال الجهمية نُفَاة الصفات ، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم .

وطائفة أخرى من السلف كنعيم بن حماد الخزاعى والبخارى صاحب الصحيح وأبى بكر بن خزيمة ، وغيرهم كأبى عمر بن عبد البر وأمثاله : يثبتون المعنى الذى يثبته هؤلاء ، ويسمون ذلك فعلا ونحوه ، لكن يمتنعون عن إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور .

وأصحاب أحمد منهم مَنْ يوافق هؤلاء ، كأبى بكر عبد العزيز وأبى عبد الله بن بطة وأمثالهما ، ومنهم من يوافق الأولين ، كأبى عبد الله بن حامد وأمثاله ، ومنهم طائفة ثالثة ـ كالتميميين وابن عقيل وابن الزاغونى وغيرهم ـ يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب وأمثالهم .

ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنة والحديث كالبخارى وأبى زُرْعة وأبى حاتم ومحمد بن يحيى الذهلى وغيرهم من العلماء الذين أدركهم الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة ؛ كان المستقر عنده ما تلقاه عن أئمته : من أن الله تعالى لم يزل متكلما إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . وكان له أصحاب كأبى على الثقفى وغيره تلقوا طريقة ابن كلاب ، فقام بعض المعتزلة وألقى إلى ابن خزيمة سر قول هؤلاء ، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء ، ولا تعلق ذلك بمشيئته ، فوقع بين ابن خزيمة وغيره و بينهم فى ذلك نزاع ، حتى أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه ، وأمر ولاة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له ، وصار

الناس حزبين ، فالجمهور من أهل السنة وأهل الحديث معه ، ومن وافق ابن كلاب معه ، حتى صار بعده علماء نيسابور وغيرهم حزبين ؛ فالحاكم أبو عبد الله وأبو عبد الرحمن السلمى وأبو عثمان النيسابورى ويحيى بن عمار السجستانى وأبو عبد الله ابن مَنْدَه وأبو نصر السجزى وشيخ الإسلام الأنصارى وسعيد بن على الزنجانى وغيرهم معه ، وأما أبو ذر الهروى وأبو بكر البيهقى وطائفة أخرى فهم مع ابن كلاب .

وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة « حلول الحوادث » وكانت المعتزلة تقول: إن الله منزه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود ، ومقصودهم نفى الصفات ونفى الأفعال ، ونفى مباينته للخلق وعلوه على العرش ، وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السنة بالعبارات المجملة التى تشعر الناس بفساد المذهب ، فإنهم إذا قالوا « إن الله منزه عن الأعراض » لم يكن فى ظاهر هذه العبارة ما ينكر ، لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التى تعرض لبنى آدم من الأمراض والأسقام ، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك ، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ، ولا غير ذلك من الصفات التى يسمونها هم أعراضاً .

وكذلك إذا قالوا « إن الله منزه عن الحدود والأحياز والجهات » أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ، ولا تحوزه المصنوعات ، وهذا المعنى صحيح ، ومقصودهم : أنه ليس مباينا للخلق ولا منفصلا عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وأن محمدا لم يُعْرَج به إليه ، ولم ينزل منه شىء ، ولا يصعد إليه شىء ، ولا يتقرب إليه شىء ، ولا يتقرب إلى شىء ، ولا ترفع إليه الأيدي فى الدعاء ولا غيره ، ونحو ذلك من معانى الجهمية .

وإذا قالوا « إنه ليس بجسم » أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ، ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يُرَى

ولا يتكلم بنفسه ، ولا يقوم به صفة ، ولا هو مباين للخلق ، وأمثال ذلك .

وإذا قالوا « لا تحله الحوادث » أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التى تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم ، وهذا معنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختيارى يقوم بنفسه ، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجىء ، وأن المخلوقات التى خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلا ، بل عين المخلوقات هى الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق ، والمفعول عين الفعل ، ونحو ذلك .

وابن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا وخالفوهم فى إثبات الصفات ، وكان ابن كلاب والحارث المحاسبى وأبو العباس القلانسى وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون : إن العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواؤه على العرش فهو من الصفات السمعية الخبرية التى لا تعلم إلا بالخبر ، وكذلك الأشعرى يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء على العرش ، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف أتباع صاحب الإرشاد فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل ، وكان الأشعرى وأئمة أصحابه يقولون : إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذى يُعتمد عليه فى أصول الدين ، والعقل عاضد له مُعَاون .

فصار هؤلاء يسلكون ماسلكه أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم فيقولون : إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف ، وإنما يعتمد فى ذلك عندهم على عقلهم ، ثم مالم يثبته إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه .

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة ، وطمعت الفلاسفة فى الطائفتين ، بإعراض قلوبهم عما جاء به الرسول وطلب الهدى من جهته ، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل

والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة ، ولم يكن الأشعرى وأئمة أصحابه على هذا ، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة فى وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا ، والقدح فيما يعارضه ، ولم يكونوا يقولون « إنه لا يرجع إلى السمع فى الصفات » ولا يقولون « الأدلة السمعية لا تفيد اليقين » بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم ، وذلك لأن الأشعرى صَرَّح بأن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ليس موقوفا على دليل الأعراض ، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة فى دين الرسل ، وكذلك غيره ممن يوافقه على نفى الأفعال القائمة به قد يقول : إن هذا الدليلَ دليلَ الأعراض صحيح ، لكن الاستدلال به بدعة ، ولا حاجة إليه ، فهؤلاء يقولون : إن دلالة السمع موقوفة عليه ، لكن المعتزلة القائلون بأن دلالة السمع موقوفة على صحته صرحوا بأنه لا يستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويمتنع من الصفات ، بل ولا الأفعال ، وصرحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة ، وإن وافق العقل ، فكيف إذا خالفه ؟ .

وهذه الطريقة هى التى سلكها مَنْ وافق المعتزلة فى ذلك كصاحب الإرشاد وأتباعه ، وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة ، تارة يصرحون بأنا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله مما يجوز أن يحتج به فى مسائل الصفات ؛ لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات ، وتارة يقولون : إنما لم يدل لأنا لا نعلم مراده لتطرُّق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية ، وتارة يطعنون فى الأخبار

فهذه الطرق الثلاث التى وافقوا فيها الجهمية ونحوهم من المبتدعة : أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم وحرمةَ الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، حتى يقولون : إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها ، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا مشتغلين بالجهاد ، ولهم من جنس هذا الكلام الذى يوافقون به الرافضة ونحوهم

من أهل البدع ويخالفون به الكتاب والسنة والإجماع مما ليس هذا موضع بَسْطه، وإنما نبهنا على أصول دينهم وحقائق أقوالهم وغايتهم، وأنهم يدَّعون فى أصول الدين المخالفة للكتاب والسنة والمعقولَ والكلام، وكلامُهم فيه من التناقض والفساد ما ضارعوا به أهل الإلحاد؛ فهم من جنس الرافضة لا عقل صريح ولا نقل صحيح، بل منتهاهم السفسطة فى العقليات والقَرْمَطة فى السمعيات، وهذا منتهى كل مبتدع خالف شيئا من الكتاب والسنة، حتى فى المسائل العملية والقضايا الفقهية.

ومع ذلك فهم لا يحتاجون من العقليات فى أصول الدين إلى ما يحتاج إليه المعتزلة؛ فإن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم فى التوحيد والعدل، فيجعلون التكذيب بالقدَر من أصولهم العقلية، وكذلك نفى الصفات. وأما هؤلاء فالمشهور عندهم أنه إذا رؤيت المعجزة المعتبرة علم بالضرورة أنها تصديق للرسول، وإثبات الصانع أيضاً معلوم بالضرورة أو بمقدمات ضرورية؛ فالعقليات التى يعلم بها صحة السمع مقدمات قليلة ضرورية، بخلاف المعتزلة فإنهم طوّلوا المقدمات وجعلوها نظرية، فهم خير من المعتزلة فى أصول الدين من وجوه كثيرة، وإن كان المعتزلة خيراً منهم من بعض الوجوه.

وأبو الحسن الأشعرى لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب، ومال إلى أهل السنة والحديث، وانتسب إلى الإمام أحمد، كما قد ذكر ذلك فى كتبه كلها، كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم، لكن الأشعرى وأئمة أصحابه أتبَعُ لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل فى كثير من أحواله وممن اتبع ابن عقيل كأبى الفرج بن الجوزى فى كثير من كتبه، وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبى بكر عبد العزيز وأبى الحسن التميمى وأمثالهما يذكرونه فى كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة فى الجملة، ويذكرون ما ذكره

من تناقض المعتزلة ، وكان بين التميميين و بين القاضى أبى بكر وأمثاله من الائتلاف والتواصل ما هو معروف ، وكان القاضى أبو بكر يكتب أحيانا فى أجوبته فى المسائل « محمد بن الطيب الحنبلى » ويكتب أيضا «الأشعرى » ولهذا توجد أقوال التميميين مقارنة لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كلاب ، وعلى العقيدة التى صنفها أبو الفضل التميمى اعتمد أبو بكر البيهقى فى الكتاب الذى صنفه فى مناقب الإمام أحمد لما أراد أن يذكر عقيدته ، وهذا بخلاف أبي بكر عبد العزيز وأبى عبد الله بن بطة وأبي عبد الله بن حامد وأمثالهم ، فإنهم مخالفون لأصل قول الكلابية .

والأشعرى وأئمة أصحابه، كأبى الحسن الطبرى وأبى عبد الله بن مجاهد الباهلى والقاضى أبى بكر ، متفقون على إثبات الصفات الخبرية التى ذكرت فى القرآن كالاستواء والوجه واليد ، و إبطال تأويلها ، ليس له فى ذلك قولان ، أصلا ، ولم يذكر أحد عن الأشعرى فى ذلك قولين أصلا ، بل جميع مَنْ يحكى المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ، ولكن لأتباعه فى ذلك قولان . وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالى الجوينى ، فإنه نفى الصفات الخبرية ، وله فى تأويلها قولان ، ففى الإرشاد أوَّلَهَا ، ثم إنه فى الرسالة النظامية رجع عن ذلك ، وحرم التأويل ، و بين إجماع السلف على تحريم التأويل .واستدل بذلك على أن التأويل محرم ، ليس بواجب ولا جائز، فصار من سلك طريقته ينفى الصفات الخبرية ، ولهم فى التأويل قولان . وأما الأشعرى وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها ، يردون على من ينفيها أو يقف فيها ، فضلا عمن يتأولها .

وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به : فإن ابن كلاب والأشعرى وغيرهما ينفونها ، وعلى ذلك بنوا قولهم فى مسألة القرآن ، و بسبب ذلك وغيره تكلم الناس فيهم فى هذا الباب بما هو معروف فى كتب أهل العلم ، ونسبوهم إلى البدعة و بقايا بعض الاعتزال فيهم ، وشاع النزاع فى ذلك بين عامة المنتسبين إلى السنة

من أصحاب أحمد وغيرهم . وقد ذكر أبو بكر عبد العزيز فى كتاب الشافى عن أصحاب أحمد فى معنى أن القرآن غير مخلوق قولين مبنيين على هذا الأصل :

أحدهما : أنه قديم لايتعلق بمشيئته وقدرته .

والثانى : أنه لم يزل متكلما إذا شاء .

وكذلك ذكر أبو عبد الله بن حامد قولين ، وممن كان يوافق على نفى مايقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته ـ كقول ابن كلاب ـ القاضى أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبى الحسن بن الزاغوني وأمثالهم . وإن كان فى كلام القاضى ما يوافق هذا تارة وهذا تارة ، وممن كان يخالفهم فى ذلك أبو عبد الله بن حامد ، وأبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن بطة وأبو عبد الله بن منده ، وأبو نصر السجزى ويحيى بن عمار السجستانى وأبو إسماعيل الأنصارى وأبو عمر بن عبد البر وأمثالهم .

والنزاع فى هذا الأصل بين أصحاب مالك وبين أصحاب الشافعى وبين أصحاب أبى حنيفة ، وبين أهل الظاهر أيضا ، فداود بن على صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك ، وأبو محمد بن حزم على المبالغة فى إنكار ذلك، وكذلك أهل الكلام ، فالهشامية والكرامية على إثبات ذلك ، والمعتزلة على نفى ذلك ، وقد ذكر الأشعرى فى المقالات عن أبى معاذ التُّومَنِيّ (١) وزهير الأبرى وغيرهما

---

(١) التومنى : نسبة إلى تومن ـ بضم التاء وسكون الواو وفتح الميم ـ قال أبو سعد السمعانى : أظنها من قرى مصر ـ وهو رأس الطائفة المعروفة بالتومنية ، وهم فرقة من المرجئة تزعم أن الإيمان ما عصم من الكفر ، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافراً ، وتلك الخصال التى يكفر بتركها أو ترك خصلة منها إيمان ، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان وكل كبيرة لم تجتمع المسلمون على أنها كفر يقال لصاحبها فسق ، ولا يقال له فاسق على الإطلاق . اه معجم البلدان والفرق بين الفرق صفحة ١٣٤ ، وانظر مذهب أبي معاذ التومنى فى مقالات : الإسلاميين للأشعري (٢ / ٢٠٤ بتحقيقنا) .

إثبات ذلك ، وكذلك المتفلسفة ، فحكوا عن أساطينهم – الذين كانوا قبل أرسطو – أنهم كانوا يثبتون ذلك ، وهو قول أبى البركات صاحب « المعتبر » وغيره من متأخريهم ، وأما أرسطو وأتباعه – كالفارابى وابن سينا – فينفون ذلك ، وقد ذكر أبو عبد الله الرازى عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف و إن أنكروه ، وقرر ذلك .

وكلام السلف والأئمة ومن نقل مذهبهم فى هذا الأصل كثير يوجد فى كتب التفسير والأصول .

قال إسحاق بن راهويه : حدثنا بشر بن عمر سمعت غير واحد من المفسرين يقول : « الرحمن على العرش استوى : أى ارتفع » .

وقال البخارى فى صحيحه : قال أبو العالية استوى إلى السماء ارتفع ، قال : وقال مجاهد : استوى علا على العرش .

وقال الحسين بن مسعود البغوى فى تفسيره المشهور : وقال ابن عباس وأكثر مفسرى السلف « استوى إلى السماء ارتفع إلى السماء » وكذلك قال الخليل بن أحمد

وروى البيهقى فى كتاب الصفات قال : قال الفراء « ثم استوى أى صعد ، قاله ابن عباس ، وهو كقولك للرجل : كان قاعدا فاستوى قائما » .

وروى الشافعى فى مسنده عن أنس رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال عن يوم الجمعة « هو اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش » .

والتفاسير المأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين مثل تفسير محمد بن جرير الطبرى ، وتفسير عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم ، وتفسير عبد الرحمن بن أبى حاتم ، وتفسير ابن المنذر ، وتفسير أبى بكر عبد العزيز ، وتفسير أبى الشيخ الأصبهانى ، وتفسير أبى بكر بن مردويه ، وما قبل هؤلاء من التفاسير مثل تفسير أحمد بن حنبل و إسحاق بن إبراهيم وبَقِيّ بن مخلد وغيرهم ، ومن قبلهم مثل تفسير عبد بن حميد [وتفسير سنيد] وتفسير عبد الرزاق ، وتفسير

وكيع بن الجراح فيها من هـذا الباب الموافق لقول المثبتين ما لا يكاد يحصى وكذلك الـكتب المصنفة فى السنة التى فيهـا آثار النبى صلى الله عليه وسـلم والصحابة والتابعين .

وقال أبو محمد حرب بن إسماعيل الـكرمانى فى مسائله المعروفة التى نقلها عن أحمـد و إسحاق وغيرهما ، وذكر معها من الآثار عن النبى صلى الله عليه وسـلم والصحابة وغيرهم ما ذكر ، وهو كتاب كبير صنفه على طريقة الموطأ ونحوه من المصنفات ، قال فى آخره فى الجامع : « باب القول فى المذهب ، هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدَى بهم فيها ، وأدركتُ من أدركتُ من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها ؛ فمن خالف شيئا من هـذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع ، خارج من الجماعة ، زائغ عن منهج السنة وسبيل الحق ، وهو مذهب أحمـد و إسحاق بن إبراهيم بن مخلد وعبد الله بن الزبير الحميدى وسعيد بن منصور وغيرهم ممن جالسناهم وأخذنا عنهم العلم ، وذكر الـكلام فى الإيمان والقدر والوعيد والإمامة وما أخبر به الرسول من أشراط الساعة وأمر البرزخ والقيامة وغير ذلك — إلى أن قال : وهو سبحانه بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان ، ولله عرش ، وللعرش حَملة يحملونه ، وله حَدٌّ والله أعلم بحده ، والله على عرشه عَزَّ ذكره وتعالى جده ولا إله غيره ، والله تعالى سميع لا يشك ، بصير لا يرتاب ، عليم لا يجهل ، جواد لا يبخل ، حليم لا يعجل ، حفيظ لا ينسى ، يقظان لا يسهو ، رقيب لا يغفل ، يتكلم و يتحرك و يسمع و يبصر و ينظر و يقبض و يبسط و يفرح و يحب و يكره و يبغض و يرضى و يسخط و يغضب ، و يرحم و يعفو و يغفر و يعطى و يمنع ، و ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا ، كيف شاء ، وكما شاء ، ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير — إلى أن قال : ولم يزل الله متكلما عالما ، فتبارك الله أحسن الخالقين » .

وقال الفقيه الحافظ أبو بكر الأثرم فى كتاب السنة ، وقد نقله عنه الخلال

فى السنة : حدثنا إبراهيم بن الحارث ـ يعنى العبادى ـ حدثنى الليث بن يحيى ، سمعت إبراهيم بن الأشعث ، قال أبو بكر ـ هو صاحب الفضيل ـ سمعت الفضيل ابن عياض : يقول « ليس لنا أن نتوهم فى الله كيف وكيف ؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) فلا صفة أبلغ مما وصف به نفسه ، وكل هذا النزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل ، وكما شاء أن يباهى ، وكما شاء أن يطلع ، وكما شاء أن يضحك ، فليس لنا أن نتوهم فيه كيف وكيف ، وإذا قال لك الجهمى : أنا أكفر برب يزول عن مكانه ، فقل أنت : أنا أومن برب يفعل ما يشاء » .

وقد ذكر هذا الكلام الأخير عن الفضيل بن عياض البخارى فى كتاب خَلْق الأفعال ، هو وغيره من أئمة السنة ، وتلقوه بالقبول .

قال البخارى : وقال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمى « أنا كافر برب يزول عن مكانه » فقل : « أنا أومن برب يفعل ما يشاء » .

قال البخارى : وحدث يزيد بن هارون عن الجهمية فقال : « مَنْ زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر فى قلوب العامة فهو جهمى » .

وقال الخلال فى كتاب السنة : أخبرنى جعفر بن محمد الفريابى ، حدثنا أحمد ابن محمد المقدمى ، حدثنا سليمان بن حرب ، قال: سأل بشر بن السرى حمادَ بن زيد فقال : يا أبا إسماعيل ، الحديث الذى جاء « ينزل الله إلى السماء الدنيا » يتحول من مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد بن زيد ، ثم قال : هو فى مكانه ، يقرب من خلقه كيف يشاء .

قال أبو الحسن الأشعرى فى كتاب المقالات ، لما ذكَرَ مقالة أهل السنة وأهل الحديث فقال : « ويصدقون بالأحاديث التى جاءت عن النبى صلى الله عليه وسلم « إن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ » كما جاء فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم ، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى

(٤ : ٥٩ فإن تنازعتم فى شىء فردّوه إلى الله والرسول) ويودّون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وأن لا يحدثوا فى دينهم مالم يأذن به الله ، ويقرّون بأن الله يجىء يوم القيامة كما قال (٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا) وأن الله يقرب من خلقه كيف يشاء ، كما قال (٥٠ : ١٦ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) .

قال الأشعرى : وبكل ما ذكرنا من أقوالهم نقول ، وإليه نذهب .

وقال أبو عثمان إسماعيل الصابونى الملقب بشيخ الإسلام فى رسالته المشهورة فى السنة ،وقد ذكر ذلك أبو القاسم التميمى فى كتاب « الحجة ، فى بيان المحجة » له ، قال : ويُثْبت أصحابُ الحديث نزولَ الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ، ولا تمثيل ، ولا تكييف ، بل يثبتون له ما أثبته رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ، وينتهون فيه إليه ، ويُجْرُون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ، ويَكِلُون علمه إلى الله تعالى ، وكذلك يثبتون ما أنزل الله فى كتابه من ذكر المجىء والإتيان فى ظُلَل من الغمام والملائكة ، وقوله عز وجل (٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا)

وقال : سمعت الحاكم أبا عبد الله الحافظ يقول : سمعت إبراهيم بن أبى طالب يقول : سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبا عبد الله الرباطى يقول : حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر ذات يوم وحضره إسحاق بن إبراهيم - يعنى ابن راهويه - فسُئِل عن حديث النزول ، صحيح هو ؟ قال: نعم ، فقال له بعض قوّاد عبد الله : يا أبا يعقوب ، أتزعم أن الله ينزل كل ليلة ؟ قال : نعم ، قال : كيف ينزل ؟ قال إسحاق : أثْبِتْهُ فوق حتى أصف لك النزول ، فقال الرجل : أثبتُّه فوق ، فقال إسحاق : قال الله عز وجل (٨٩: ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا) فقال له الأمير عبد الله : يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة ، فقال إسحاق : أعز الله الأمير ! ومَنْ يجىء يوم القيامة مَنْ يمنعه اليوم ؟ .

وروى بإسناده عن إسحاق بن إبراهيم قال: قال لى الأمير عبد الله بن طاهر :

يا أبا يعقوب ، هـذا الحديث الذى ترويه عن رسول الله صلى الله عليه وسـلم « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيـا » كيف ينزل ؟ قال : قلت : أعز الله الأمير ! لا يقال لأمر الرب كيف ؟ إنما ينزل بلا كيف .

وبإسناده عن عبد الله بن المبارك : أنه سأله سائل عن النزول ليلة النصف من شعبان ، فقال عبد الله : يا ضعيف ، ليلة النصف ؟ ينزل فى كل ليلة ، فقال الرجل : يا أبا عبد الرحمن ، كيف ينزل ؟ أليس يخلو ذلك المكان ؟ فقال عبد الله ابن المبارك : ينزل كيف شاء .

وقال أبو عثمان الصابونى : فلما صح خبر النزول عن رسـول الله صلى الله عليه وسـلم أقر به أهل السنة ، وقبلوا الخبر ، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسـلم ، ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه ، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صـفات الرب تبارك وتعـالى لا تُشْبه صفات الخلق ، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق ، تعالى الله عمـا يقول المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ، ولعنهم لعنا كثيرا !! .

وروى الحافظ أبو بكر البيهقى فى كتاب الأسماء والصفات : حدثنا أبو عبد الله الحافظ ، سمعت أبا زكريا العنبرى ، سمعت أبا العباس - يعنى السراج - سمعت إسحاق بن إبراهيم يقول : دخلت يوما على طاهر بن عبد الله بن طاهر ، وعنده منصور بن طلحة ، فقال لى : يا أبا يعقوب ، إن الله ينزل كل ليلة ؟ فقلت له : نؤمن به ، فقال له طاهر : ألم أنْهَكَ عن هذا الشيخ ؟ مادعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا ؟ قال إسحاق : فقلت له : إذا أنت لم تؤمن أن لك ربا يفعل ما يشاء ليس تحتاج أن تسألنى .

قال البيهقى : حدثنا أبو عبد الله الحافظ ، سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هانئ ، سمعت أحمد بن سَلَمه يقول : سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلى يقول : جمعنى وهـذا المتبدعَ - يعنى إبراهيم بن أبى صالح - مجلسُ الأمير عبد الله بن طاهر

فسألنى الأمير عن أخبار النزول ، فسردتها [عليه] فقال إبراهيم : كفرتُ برب ينزل من سماء إلى سماء ، فقلت : آمنتُ برب يفعل ما يشاء ، فرضى عبدُ الله كلامى ، وأنكر على إبراهيم ، قال : هذا معنى الحكاية .

وروى أبو إسماعيل الأنصارى بإسناده عن حرب الكرمانى ، قال : قال إسحاق بن إبراهيم : لا يجوز الخوض فى أمر الله تعالى ، كما يجوز الخوض فى فعل المخلوقين ؛ لقوله تعالى (٢١ : ٢٣ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله تعالى بصفاته وأفعاله ، يعنى كما نتوهم فيهم ، وإنما يجوز النظر والتفكر فى أمر المخلوقين . وذكر أنه يمكن أن يكون الله موصوفا بالنزول كل ليلة إذا مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما يشاء ، ولا يسأل: كيف نزوله ؟ لأن الخالق يصنع ما يشاء كما يشاء .

وعن حرب قال : قال إسحاق بن إبراهيم : ليس فى النزول وَصْفٌ .

وقال أبو بكر الخلال فى كتاب السنة : أخبرنى يوسف بن موسى أن أبا عبد الله — يعنى أحمد بن حنبل — قيل له : أهلُ الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم ؟ قال : نعم ، ينظر إليهم وينظرون إليه ، ويكلمهم ويكلمونه ، كيف شاء وإذا شاء .

قال : وأخبرنى عبدُ الله بن حنبل ، قال : أخبرنى أبى حنبل بن إسحاق ، قال : قال عمى : نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء ، بلا حَدٍّ ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، فصفات الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه (٦ : ١٠٣ لا تدركه الأبصار) بحدٍّ ولا غاية (وهو يدرك الأبصار) وهو عالم الغيب والشهادة ، وعلام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصفٍ ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شىء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسطانه (٤٢ : ١١ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وكان الله قبل أن يكون شىء ، والله هو الأول وهو الآخر ، ولا يبلغ أحد حدَّ صفاته .

قال : وأخبرنى على بن عيسى أن حنبلا حدثهم ، قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التى تُرْوَى « إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا » و « إن الله يُرى » و « إن الله يَضَعُ قَدَمه » وما أشبه هذه الأحاديث ، فقال أبو عبد الله : نؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ولا معنى ـ أى لا نكيفها ولا نحرفها بالتأويل، فنقول : معناها كذا ـ ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ماجاء به الرسول حق ، إذا كان بأسانيدَ صحاحٍ ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء .

وقال حنبل فى موضع آخر ، عن أحمد ، قال : ليس كمثله شيء فى ذاته كما وصف به نفسه ؛ قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه ، فحدَّ لنفسه صفة ليس يشبهه شيء ، فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه ، قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون صفته ، وصفاته منه وله ، ولا نتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسه ، ولا نتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا نُزِيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنعت ، وما وصف به نفسه من كلام ونزول، وخُلُوه بعبده يوم القيامة ، ووضعه كنفه عليه ـ هذا كله يدل على أن الله تبارك وتعالى يُرَي فى الآخرة ، والتحديد في هذا كله بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه : سميع ، بصير ، لم يزل متكلما عالما غفورا ، عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، فهذه صفات وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد وهو على العرش بلا حدّ ، كما قال تعالى (ثم استوى على العرش) كيف شاء ، المشيئةُ إليه عز وجل ، والاستطاعة له[1] ، ليس كمثله شيء ، وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حدّ ولا تقدير ،قال إبراهيم لأبيه (ياأبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر) فنثبت أن الله سميع بصير ، صفاته منه ، لا نتعدى القرآن

---

(١) لعل الأولى « والقدرة » .

والحديث ، والخبر بضحك الله ، ولا نعلم كيف ذلك إلا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ، و بتثبيت القرآن ، لا يصفه الواصفون ، ولا يحده أحد ، تعالى الله عما تقول الجهمية والمشبهة .

قلت له : والمشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال بَصَر كبصرى ، ويَدٌ كيدى ، وقدم كقدمى ؛ فقد شبه الله بخلقه ، وهذا يحده ، وهـذا كلام سوء ، وهـذا محدود ، والـكلام فى هذا لا أحبه .

وقال محمد بن مخلد : قال أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، و بما وصفه به رسولُه .

وقال يوسف بن موسى : إن أبا عبد الله قيل له : ولا يشبه ر بنا شيئا من خلقه ، ولا يشبهه شيء من خلقه ؟ قال : نعم ، ليس كمثله شيء .

فقول أحمد « إنه ينظر إليهم و يكلمهم كيف شاء و إذا شاء » وقوله « هو على العرش كيف شاء وكما شاء » وقوله « هو على العرش بلا حد كما قال (ثم استوى على العرش) كيف شاء ، المشيئة إليه ، والاستطاعة له ؛ ليس كمثله شيء » يبين أن نظره وتـكليمه وعُلوه على العرش واستواءه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته ، وقوله « بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحـد » نَفَى به إحاطَةَ علم الخلق به ، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه ، إلا بما أخبر عن نفسه ، لتبين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته ، كما قال الشافعى فى خطبة الرسالة « الحمد لله الذى هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه » ولهذا قال أحمد « لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية » فنفى أن يدرك له حد أو غاية ، وهذا أصح القولين فى تفسير الإدراك ، وقد بسط الـكلام على شرح هـذا الـكلام فى غير هذا الموضع .

وما فى هذا الـكلام من نفى تحديد الخلق وتقديرهم لربهم و بلوغهم صفته لا ينافى ما نَصَّ عليه أحمد وغيره من الأئمة ، كما ذكره الخلال أيضا ، قال : حدثنا

أبو بكر المروروذى ، قال : سمعت أبا عبد الله ـ لما قيل له : روى على بن الحسن ابن شقيق عن ابن المبارك ، أنه قيل له : كيف نعرف الله عز وجل ؟ قال : على العرش بحد ـ قال : قد بلغنى ذلك عنه ، وأعجبه ، ثم قال أبو عبد الله (٢ : ٢١٠ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظُلَل من الغمام) ثم قال (٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا) قال الخلال : وأنبأنا محمد بن على الوراق ، حدثنا أبو بكر الأثرم ، حدثنى محمد بن إبراهيم القيسى ، قال : قلت لأحمد بن حنبل : يحكى عن ابن المبارك ـ وقيل له : كيف نعرف ربنا ـ قال : فى السماء السابعة على عرشه بحد ، فقال أحمد : هكذا هو عندنا .

وأخبرنى حرب بن إسماعيل قال : قلت لإسحاق ـ يعنى ابن راهويه ـ : هو على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد .

وذكر عن ابن المبارك قال : هو على عرشه بائن من خلقه بحد .

قال : وأخبرنا المروروذى قال : قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه قال الله تبارك وتعالى(الرحمن على العرش استوى) إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شىء فى أسفل الأرض السابعة وفى قعور البحار ورؤس الآكام وبطون الأودية ، وفى كل موضع ، كما يعلم علم ما فوق السموات السبع وما فوق العرش ، أحاط بكل شىء علما ، فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات البر والبحر [ولا رطب ولا يابس] إلا قد عرف ذلك كله وأحصاه ، فلا تعجزهُ معرفة شىء عن معرفة غيره[1] .

فهذا وأمثاله مما نُقِلَ عن الأئمة ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع ، بينوا أن ما أثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره[2] ، كما قال مالك وربيعة وغيرهما : الاستواء معلوم ،

---

(١) المنصوص استعمال العلم فى صفات ربنا ، لا المعرفة .

(٢) لم نر فى كلام الله ولا فيما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحد » والأجدر بنا أن نقف عند ما جاء به النص .

والكيف مجهول ، فبين أن كيفية استوائه مجهولة للعباد ، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ، ولكن نفوا علم الخلق به ، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز ابن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف ، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته ، و بنحو ذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون في كلامه المعروف ، وقد ذكره ابن بطه في الإبانة ، وأبو عمر الطلمنكي في كتابه في الأصول ورواه أبو بكر الأثرم ، قال : حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد العزيز بن عبد الله ابن أبي سلمة أنه قال « أما بعد ، فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتايعت[1] فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فاتت عظمته الوصف والتقدير ، وكلّت الألسن عن تفسير صفته ، وانحسرت العقول عن معرفة قدره ـ إلى أن قال : فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو ، وكيف يعلم من يموت و يبلى قدر من لا يموت ولا يبلى ؟ وكيف يكون لصفته شيء منه حدّ أو منتهى يعرفه عارف ، أو يحد قدره واصف ؟ الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته : عجزُها عن تحقيق صفة أصغر خَلْقه ـ إلى أن قال ـ : اعْرِفْ ـ رحمك الله ـ غناك عن تكلف صفة مالم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، إذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكَلُّفك علم ما لم يصف ؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته ؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته ؟ ـ وذكر كلاما طويلا ، إلى أن قال ـ : فأما الذى جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد استهوته الشياطين في الأرض حَيْران ؛ فصار يستدل ـ بزعمه ـ على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال : لابد إن كان له كذا من أن يكون له كذا ، فعمى عن البيِّن بالخفي ، يجحد ما سمى الرب من نفسه ، ويصف الربَّ بما لم يسم ، فلم يزل يُملي له الشيطان ، حتى جحد قول الله تعالى (٧٥ : ٢٢ ، ٢٣ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربِّها ناظرة) فقال:

---

(١) تتايع ـ بالياء المثناة بعد ألف المفاعلة ـ أى تهافت وتمادى وأغلب ما يستعمل في الشر .

لا يراه أحد يوم القيامة ، فجحد ـ والله ـ أفضلَ كرامة الله التى أكرم بها أولياءه يوم القيامة من النظر إلى وجهه فى مقعد صدق عند مليك مقتدر ، قد قضى أنهم لا يموتون فهم بالنظر إليه ينضرون » وذكر كلاماً طويلا كتب فى غير هذا الموضع .

وقال الخلال فى السنَّة : أخبرنى على بن عيسى أن حنبلا حدَّثهم قال : سمعت أبا عبد الله يقول « مَنْ زعم أن الله لم يكلم موسى فقد كفر بالله ، وكذب القرآن ، وردَّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره ، يستتاب من هذه المقالة ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه » .

قال : وسمعت أبا عبد الله قال (وكلم الله موسى) فأثبت الكلام لموسى كرامة منه لموسى ، ثم قال تعالى يؤكد كلامه (تكليما)

قلت لأبى عبد الله : الله عز وجل يكلم عبده يوم القيامة ؟ قال : نعم ، فمن يَقْضِى بين الخلائق إلا الله عز وجل ؟ يكلم عبده ويسأله ، الله متكلم ، لم يزل الله يأمر بما يشاء ويحكم ، وليس له عِدْل ولا مثل ، كيف شاء ، وأنى شاء .

قال الخلال : أخبرنا محمد بن على بن بحر أن يعقوب بن بُخْتان حدثهم ، أن أبا عبد الله سُئل عمن زعم أن الله لم يتكلم ؟ فقال : بلى ، تكلم بصوت ، وهذه الأحاديث كما جاءت نرويها ، لكل حديث وجه ، يريدون أن يموهوا على الناس ، مَنْ زعم أن الله لم يكلم موسى فهو كافر .

حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربى عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله ـ يعنى ابن مسعود ـ قال : « إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجدا ، حتى إذا فُزِّع عن قلوبهم ـ قال : سكن عن قلوبهم ـ نادى أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ، قال كذا وكذا » .

قال الخلال : وأنبأنا بو بكر المروروذى قال : سمعت أبا عبد الله ـ وقيل له : إن عبد الوهاب قد تكلم وقال : من زعم أن الله كلم موسى بلا صوت فهو جهمى عدوّ الله وعدوّ الإسلام ـ فتبسم أبو عبد الله وقال « ما أحسن ما قال ! عافاه الله ! »

وقال عبد الله بن أحمد : سألت أبى عن قوم يقولون : لما كلم الله موسى

لم يتكلم بصوت ، فقال أبى : بلى ، تكلم تبارك وتعالى بصوت ، وهذه الأحاديث نرويها كما جاءت ، وحديث ابن مسعود «إذا تكلم الله بالوحى سمع له صوت كجرّ السلسلة على الصَّفْوَان » قال أبى : والجهمية تنكره ، قال أبى : وهؤلاء كفار يريدون أن يموّهوا على الناس ، من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر ، إنما نروى هذه الأحاديث كما جاءت .

قلت : وهذا الصوت الذى تكلم الله به ليس هو الصوت المسموع من العبد ، بل ذلك صوته كما هو معلوم لعامة الناس ، وقد نص على ذلك الأئمة أحمدُ وغيره ، فالكلام المسموع منه هو كلام الله ، لا كلام غيره ، كما قال تعالى (٩ : ٦ وإنْ أحد من المشركين استجارك فأجِرْهُ حتى يسمع كلام الله) وقال النبى صلى الله عليه وسلم « ألا رجل يحملنى إلى قومه لأبلغ كلام ربى ، فإن قريشا منعونى أن أبلغ كلام ربى » رواه أبو داود وغيره ، وقال صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم » وقال « ليس منا من لم يَتَغَنّ بالقرآن » .

ذكر الخلال عن إسحاق بن إبراهيم قال : قال لى أبو عبد الله يوما — وكنت سألته [1] : تدرى ما معنى « من لم يتغن بالقرآن »؟ قلت : لا — قال : هو الرجل يرفع صوته ، فهذا معناه ، إذا رفع صوته به فقد تَغَنَّى به .

وعن صالح بن أحمد أنه قال لأبيه « زينوا القرآن بأصواتكم؟ » فقال : التزيين أن يحسنه .

وعن الفضل بن زياد قال : سألت أبا عبد الله عن القراءة ؟ فقال : يحسنه بصوته من غير تكلف .

وقال الأثرم : سألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان ، فقال : كل شىء مُحْدَث فإنه لا يعجبنى ، إلا أن يكون صوت الرجل لا يتكلفه .

وقال القاضى أبو يَعْلَى : هذا يدل من كلامه على أن صوت القارىء ليس

---

(١) كذا ، ولعل أصل العبارة « وكان سألنى : تدرى — إلخ »

هو الصوت الذى تكلم الله به ، لأنه أضافه إلى القارىء الذى هو طبعه من غير أن يتكلف الألحان .

وقال أبو عبد الله البخارى ـ صاحب الصحيح ـ فى كتاب خَلْقِ الأفعال: يذكرُ عن النبى صلى الله عليه وسلم « أن الله ينادى بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب ، وليس هذا لغير الله عز وجل » .

قال أبو عبد الله البخارى : وفى هذا دليل على أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ؛ لأن صوت الله يسمع من بعد كما يسمع من قرب ، وأن الملائكة يُصْعَقون من صوته ، فإذا ينادى الملائكة لم يصعقوا ، قال : ولاتجعلوا لله أندادا فليس لصفة الله ند ولا مثل ، ولا يوجد شىء من صفاته فى المخلوقين .

ثم روي بإسناده حديثَ عبد الله بن أنيس الذى استشهد به فى غير موضع فى الصحيح ، تارة يجزم به ، وتارة يقول « ويذكر عن عبد الله بن أنيس » قال : سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول « يحشر الله العباد ، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك ، أنا الدَّيان ، لا ينبغى لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وأحد من أهل النار يطلبه بمظلمة » ، وذكر الحديث الذى رواه فى صحيحه عن أبى سعيد ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله يوم القيامة : يا آدم ، فيقول : لبيك وسعديك ، فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بَعْثا إلى النار ، قال : يارب ، ما بَعْثُ النار ؟ قال : من كل ألف ـ أراه قال : تسعمائة وتسعة وتسعين ـ فحينئذ تضع الحامل حملها ، وترى الناس سكارى وماهم بسكارى ، ولكن عذاب الله شديد » وذكر حديث ابن مسعود الذى استشهد به أحمد ، وذكر الحديث الذى رواه فى صحيحه عن عكرمة : سمعت أباهريرة يقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها

خُضعاناً لقوله ، كأنه سلسلة على صَفْوَان ، فإذا فُزِّع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكُم ؟ قالوا : الحق ، وهو العلى الكبير » وذكر حديث ابن عباس المعروف من حديث الزهرى عن على بن الحسين عن ابن عباس عن نفر من الأنصار . وقد رواه أحمد ومسلم فى صحيحه وغيرهما ، وساقه البخارى من طريق ابن إسحاق عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم : « ماتقولون فى هذا النجم الذى يُرْمَى به ؟ قالوا : كنا يارسول الله نقول حين رأيناها يُرْمَى بها : مات ملك ، ولد مولود ، مات مولود ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ليس ذلك كذلك ، ولكن الله إذا قضى فى خلقه أمراً يسمعه أهل العرش فيسبحون ، فيسبح مَنْ تحتهم بتسبيحهم ، فيسبح مَنْ تحت ذلك ، فلم يزل التسبيح يهبط حتى ينتهى إلى السماء الدنيا ، حتى يقول بعضهم لبعض : لم سبحتم ؟ فيقولون : سبح من فوقنا فسبحنا بتسبيحهم ، فيقولون : أفلا تسألون من فوقكم لِمَ سبحوا ؟ فيسألونهم ، فيقولون : قضى الله فى خلقه كذا وكذا ، الأمر الذى كان ، فيهبط الخبر من سماء إلى سماء ، حتى ينتهى إلى السماء الدنيا ، فيتحدثون به ، فتسترقه الشياطين بالسمع ، على توهم منهم واختلاف ، ثم يأتون به الكهان من أهل الأرض ، فيحدثونهم ، فيخطئون ويصيبون ، فتحدّث به الكهان ، ثم إن الله حجب الشياطين عن السماء بهذه النجوم ، فانقطعت الكَهَانة اليوم ، فلا كهانة»

وقال البخاري أيضاً : ولقد بين نعيم بن حماد أن كلام الرب ليس بخلق ، وأن العرب لا تعرف الحى من الميت إلا بالفعل ، فمن كان له فعل فهو حى ، ومن لم يكن له فعل فهو ميت ، وأن أفعال العباد مخلوقة ، فضيق عليه حتى مضى لسبيله ، وتوجع أهل العلم لما نزل به .

قال : وفى اتفاق المسلمين دليل على أن نعيما ومَنْ نحا نحوه ليس بمارق ، ولا مبتدع ، والترؤس بالجهل لغيرهم أولى ؛ إذ يفتنون بالآراء المختلفة مما لم يأذن به الله .

وقال الحارث بن أسد المحاسبي ، فى كتاب فهم القرآن ، لما تكلم على مايدخل فيه النسخ ومالايدخل فيه النسخ ، ومايظن أنه متعارض من الآيات ، وذكر عن أهل السنة فى الإرادة والسمع والبصر قولين فى مثل قوله (٤٨ : ٢٧ لتدخلُنَّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين) وقوله (١٧ : ١٦ و إذا أردنا أن نهلك قرية) وقوله (٣٦ : ٨٢ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) وكذلك قوله (٢٦ : ١٥ إنا معكم مستمعون) وقوله (٩ : ١٠٥ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) ونحو ذلك ، فقال : قد ذهب قوم من أهل السنة إلى أن لله استماعا حادثاً فى ذاته ، وذكر أن هؤلاء و بعضَ أهل البدع تأوّلوا ذلك فى الإرادة على الحوادث .

قال : فأما من ادعى السنة ، فأراد إثبات القدر ، فقال : إرادة الله تحدث [إن حدثت] من تقدير سابق الإرادة ، وأما بعض أهل البدع فزعموا أن الإرادة إنما هى خلق حادث ، وليست مخلوقة ، ولكن بها كوّن الله المخلوقين .

قال : وزعموا أن الخلق غير المخلوق ، وأن الخلق هو الإرادة ، وأنها ليست صفة لله من نفسه .

قال : ولذلك قال بعضهم : إن رؤيته تحدث .

واختار المحاسبى القول الآخر ، وتأوّل النصوص على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة ، قال : وكذلك قوله (إنا معكم مستمعون) وقوله (فسيرى الله عملكم) تأوّله على أن المراد حدوث المسموع والمبصَرِ ، كما تأوّل قوله تعالى (٤٧ : ٣١ حتى نعلم) حتى يكون المعلوم بغير حادث فى علم الله ، ولا بصر ، ولا سمع ، ولا معنى حدث فى ذات الله تعالى عن الحوادث فى نفسه .

وقال محمد بن الهيثم فى كتاب « جمل الكلام » له ، لما ذكر جمل الكلام فى القرآن ، وأنه مبنى على خمسة فصول :

أحدها : أن القرآن كلام الله ، فقد حكى عن جَهْم بن صفوان أن القرآن

ليس كلام الله على الحقيقة ، إنما هو كلامٌ خَلَقه الله ، فنُسب إليه ، كما قيل : سماء الله ، وأرض الله ، وكما قيل : بيت الله ، وشهر الله ، وأما المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة ، ثم وافقوا جَهْماً فى المعنى ، حيث قالوا : كلام خلقه بائنا منه ، وقال عامة المسلمين : إن القرآن كلام الله على الحقيقة ، وإنه تكلم به .

والفصل الثانى فى أن القرآن غير قديم ، فإن الكُلَّابية وأصحابَ الأشعرى زعموا أن الله لم يزل يتكلم بالقرآن ، وقال أهل الجماعة : بل إنما تكلم بالقرآن حيث خاطب به جبريل ، وكذلك سائر الكتب .

والفصل الثالث : أن القرآن غير مخلوق ، فإن الجهمية والنجارية والمعتزلة زعموا أنه مخلوق ، وقال أهل الجماعة : غير مخلوق .

والفصل الرابع : أنه غير بائن من الله ، فإن الجهمية وأشياعهم من المعتزلة قالوا : إن القرآن بائن من الله ، وكذلك سائر كلامه ، وزعموا أن الله خلق كلاما فى الشَّجَرة فسمعه موسى ، وخلق كلاما فى الهواء فسمعه جبريل ، ولا يصح عندهم أن يوجد من الله كلام يقوم به فى الحقيقة ، وقال أهل الجماعة : بل القرآن غير بائن من الله ، إنما هو موجود منه ، وقائم به .

وذكر محمد بن الهيثم فى مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك مايوافق ماذكر هنا من إثبات الصفات الفعلية القائمة بالله التى ليست قديمة ولا مخلوقة .

وقال عثمان بن سعيد الدارمى فى كتابه المعروف « بنقض عثمان بن سعيد ، على بشر المريسى الجهمى العنيد ، فيما افترى على الله فى التوحيد » قال : وادعى المعارض أيضاً : أن قول النبى صلى الله عليه وسلم « إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين يمضى ثلث الليل فيقول : هل من مستغفر ؟ هل من تائب ؟ هل من دَاعٍ ؟ » قال : فادعى أن الله لا ينزل بنفسه ، إنما ينزل أمره ورحمته ، وهو على العرش ، وبكل مكان من غير زوال ، لأنه الحى القيوم ؛ والقيوم بزعمه من لا يزول ، قال :

فيقال لهذا المعارض : وهذا أيضا من حجج النساء والصبيان ، ومَنْ ليس عنده بيان ، ولا لمذهبه برهان ، لأن أمر الله ورحمته ينزل فى كل ساعة ووقتٍ وأوان ، فما بال النبى صلى الله عليه وسلم يحدُّ لنزوله الليلَ دون النهار ، ويؤقت من الليل شطره أو الأسحار ؟ أفأمره ورحمته يَدْعُوَان العباد إلى الاستغفار ، أو يقدر الأمر والرحمة أن يتكلما دونه فيقولا : هل من داع فأجيبه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من سائل فأعطيه ؟ فإن قررت مذهبك لزمك أن تَدَّعى أن الرحمة والأمر هما اللذان يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامهما دون الله ، وهذا محال عند السفهاء ، فكيف عند الفقهاء ؟ قد علمتم ذلك ، ولكن تكابرون ، وما بال رحمته وأمره ينزلان من عنده شَطْرَ الليل ، ثم لا يمكثان إلا إلى طلوع الفجر ، ثم يرفعان ؟ لأن رفاعة راويه يقول فى حديثه « حتى ينفجر الفجر » قد علمتم ، إن شاء الله ، أن هذا التأويل أبطل باطل ، ولا يقبله إلا كل جاهل. وأما دعواك أن تفسير « القيوم » الذى لا يزول عن مكانه ولا يتحرك ؛ فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن بعض أصحابه أو التابعين ؛ لأن الحى القيوم يفعل مايشاء ، ويتحرك إذا شاء ، ويهبط ويرتفع إذا شاء ، ويقبض ويبسط ، ويقوم ويجلس إذا شاء ، لأن أمارة مابين الحى والميت التحرك ، كل حى متحرك لامحالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة ، ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبى الرحمة ورسول رب العزة إذ فسر نزوله مشروحاً منصوصا ، ووقَّتَ لنزوله وقتاً مخصوصاً ، لم يَدعْ لك ولا لأصحابك فيه لَبْسًا ولا عويصاً .

قال : ثم أجمل المعارض جميعَ ما تنكره الجهمية من صفات الله تعالى وذاته المسماة فى كتابه ، وفى آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعدَّ منها بضعاً وثلاثين صفة نَسَقًا واحدا ، يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسى وفسرها وتأولها حرفا حرفا، بخلاف ماعنى الله وخلاف ماتأولها الفقهاء الصالحون لايعتمد فى أكثرها إلا

على المريسى ، فبدأ منها بالوجه ، ثم بالسمع ، والبصر ، والغضب ، والرضا ، والحب ، والبغض ، والفرح ، والكره ، والضحك ، والعجب ، والسخط ، والإرادة ، والمشيئة ، والأصابع ، والكف ، والقدَمين ، وقوله (كل شىء هالك إلا وجهه) (فأينما تولوا فثم وجه الله) (وهو السميع البصير) و (خلقت بيدى) (وقالت اليهود يد الله مغلولة) و (يد الله فوق أيديهم) (والسموات مطويات بيمينه) وقوله (فإنك بأعيننا) و (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظُلَل من الغمام والملائكة) (وجاء ربك والملك صفا صفا) (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) و (الرحمن على العرش استوى) و (الذين يحملون العرش ومَنْ حوله) وقوله (ويحذركم الله نفسه) و(لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم) و (كتب ربكم على نفسه الرحمة) و (تعلم ما فى نفسك ، ولا أعلم ما فى نفسك) (والله يحب التوابين ويحب المتطهرين) .

قال : عَمَدَ المعارض إلى هذه الصفات والآيات فنسقها ونظم بعضها إلى بعض ، كما نظمها شيئا بعد شيء ، ثم فرقها أبواباً فى كتابه ، وتلطف فى ردها بالتأويل كتلطف الجهمية ؛ معتمداً فيها على تفسير الزائغ الجهمى بشر بن غياث المريسى دون من سواه ، تسترا عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها ، ويصدقون الله ورسوله فيها ، بغير تكييف ولا تمثيل ؛ فزعم أن هؤلاء المؤمنين بها يكيفونها ويشبهونها بذوات أنفسهم ، وأن العلماء بزعمه قالوا : ليس فى شيء منها اجتهاد رأى ، ليدرك كيفية ذلك ، أو يشبه شيء منها بشيء مما هو فى الخلق موجود ، قال : وهذا خطأ ؛ لما أن الله ليس كمثله شيء ، فكذلك ليس لكيفيته شيء

قال أبو سعيد : فقلنا لهذا المعارض المدلس بالتشنيع : أما قولك « إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو فى الخلق خطأ » فإنا لا نقول : إنه خطأ ، كما قلت ، بل هو عندنا كفر ، ونحن لكيفيتها وتشبيهها بما هو فى الخلق موجود أشدُّ اتقاء

منكم ، غير أنا — كما لا نكيفها ولا نشبهها — لا نكفر بها ولا نكذبها ، ولا نبطلها بتأويل الضلال ، كما أبطلها إمامُك المريسىُّ فى أماكن من كتابك سنبينها لمن غفل عنها ممن حواليك من الأغمار .

وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأى فى تكييف صفات الله فإنا لا نجيز اجتهاد الرأي فى كثير من الفرائض والأحكام التى نراها بأعيننا ، ونسمعها بآذاننا ، فكيف فى صفات الله التى لم ترها العيون ، وقَصُرت عنها الظنون ؟ غير أنا لا نقول فيها كما قال إمامك المريسى « إن هذه الصفات كلها كشىء واحد ، وليس السمع منه غير البصر ، ولا الوجه منه غير اليد ، ولا اليد منه غير النفس » وأن الرحمن ليس يعرف — بزعمكم — لنفسه سمعا من بصر ، ولا بصرا من سمع ، ولا وجها من يدين ، ولا يدين من وجه ، هو كله بزعمكم سمع و بصر ووجه ، وأعلى وأسفل ، ويد ونفس ، وعلم ومشيئة وإرادة ، مثل خلق الأرضين والسماء والجبال والتلال والهواء ، التى لا يعرف لشىء منها شىء من هذه الصفات والذوات ولا يوقف لها منها على شىء ؛ فالله تعالى عندنا أن يكون كذلك ، فقد ميز الله فى كتابه السمع من البصر فقال (إننى معكما أسمع وأرى) و (إنا معكم مستمعون) وقال : (لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم) ففرق بين الكلام والنظر و بين السمع ؛ فقال عند السماع (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها) [(قد سمع الله قول الذين قالوا : إن الله فقير ونحن أغنياء) ولم يقل : قد رأى الله قول التى تجادلك فى زوجها] وقال فى موضع الرؤية (الذى يراك حين تقوم وتقلبك فى الساجدين) وقال تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) ولم يقل : يسمع الله تقلبك ويسمع الله عملكم ، فلم يذكر الرؤية فيما يُسمع ، ولا السماع فيما يُرى ، لما أنهما عنده خلاف ما عندكم . وكذلك قال الله تعالى (وحملناه على ذات ألواحٍ ودُسُر تجرى بأعيننا) (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) (ولتصنع على عينى) ولم يقل

لشيء من ذلك : على سمعى ، فكما نحن لا نكيف هذه الصفات لا نكذب بها كتكذيبكم ، ولا نفسرها كباطل تفسيركم .

ثم قال : باب الحد والعرش ، قال أبو سعيد : وادعى المعارض أيضا أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية ، قال : وهذا هو الأصل الذى بنى عليه جَهْم جميعَ ضلالاته ، واشتق منها جميع أغلوطاته ، وهى كلمة لم يبلغنا أنه سَبق جَهْماً إليها أحدٌ من العالمين ، فقال له قائل ممن يحاوره : قد علمتُ مرادك أيها الأعجمى ، تعنى أن الله لاشيء ، لأن الخلق كلهم قد علموا أنه ليس شىء يقع عليه أُسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة ، وأنَّ « لا شيء » ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء أبداً موصوف لا مَحالة ، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية ، وقولك « لاحد له » تعنى أنه لاشيء .

قال أبو سعيد : والله تعالى له حد لايعلمه أحد غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية فى نفسه ، ولكن يؤمن بالحد ، و يَكِل علم ذلك إلى الله ، ولمكانه أيضا حد ، وهو على عرشه فوق سمواته ، فهذان حدان اثنان .

وسئل عبد الله بن المبارك : بم نعرف ربنا ؟ قال : « بأنه على عرشه بائن من خلقه » قيل : بحد ؟ قال : « بحد » حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن على ابن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك .

فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد ردّ القرآن ، وادّعى أنه لا شيء ؛ لأن الله وصف حد مكانه . فقال : (٢٠ : ٥ الرحمن على العرش استوى) (٦٧ : ١٦ أأمنتم من فى السماء) (٣ : ٥٥ إنى متوفيك ورافعك إلى) (١٦ : ٥٠ يخافون ربهم من فوقهم) (٣٥ : ١٠ إليه يصعد الكلم الطيب) فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله ، وجحد آيات الله ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله فوق عرشه فوق سمواته » وقال للأمة السوداء : أين الله ؟ قالت : فى السماء ، قال : « أعتقها فإنها مؤمنة »

فقولُ رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنها مؤمنة » دليلٌ على أنها لو لم تؤمن بأن الله فى السماء ، كما قال الله ورسوله ، لم تكن مؤمنة .

حدثنا أحمد بن منيع حدثنا أبو معاوية عن شبيب [بن شيبة] عن الحسن عن عمران ابن حُصَين أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأبيه « ياحُصَين ، كم تعبد اليوم إلهًا ؟ » قال : سبعة ، ستة فى الأرض وواحد فى السماء ، قال : « فأيهم تُعِدّ لرغبتك ورهبتك ؟ » قال : الذى فى السماء ، فلم ينكر النبى صلى الله عليه وسلم على الكافر ، إذ عرف أن إله العالمين فى السماء ، كما قاله النبى صلى الله عليه وسلم ، فحصين الخزاعى فى كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسى وأصحابه ، مع ماينتحلون من الإسلام ، إذ ميز بين الإله الخالق الذى فى السماء ، و بين الآلهة والأصنام المخلوقة التى فى الأرض .

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين : أن الله فى السماء ، وحَدُّوه بذلك ، إلا المريسى الضال وأصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحِنْثَ قد عرفوا ذلك ، إذا حَزَبَ الصبى شىء يرفع يده إلى ربه يدعوه في السماء دون ماسواها ، وكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية .

ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التى ألفها وعددها فى كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها ، و يحكم على الله وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيئا بعد شىء ، بحكم بشر بن غياث المريسى ، لايعتمد فيها على إمام أقدم منه ، ولا أرشد منه عنده ، فاغتنمنا ذلك كله منه ، إذ صرح باسمه ، وسلم فيها لحكمه ، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء فى كفره ، وهتك ستره ، وافتضاحه فى مصره ، وفى سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره .

ثم ذكر الكلام على إبطال تأويلات الجهمية للصفات الواردة فى الكتاب والسنة .

وقال عثمان بن سعيد فى كتاب الرد على الجهمية له : باب الإيمان بكلام الله تعالى ، قال أبو سعيد : فالله المتكلم أولا وآخرا ، لم يزل له الكلام ، إذلا متكلم غيره ، ولا يزال له الكلام ، إذلا يبقى متكلم غيره ، فيقول (لمن الملك اليوم) أنا الملك ، أنا الديان ، أين ملوك الأرض ؟ فلا ينكر كلامَ الله إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل ، كيف يعجز عن الكلام من عَلّم العباد الكلام وأنطق الأنام ؟ قال الله تعالى فى كتابه (وكلم الله موسى تكليما) فهذا لا يحتمل تأويلا غير نفس الكلام ، وقال لموسى (إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى) وقال الله تعالى (وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرّفونه من بعد ما عَقَلوه وهم يعلمون) وقال (يريدون أن يبدّلوا كلام الله) وقال (لا تبديل لكلمات الله) وقال (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدّل لكلماته) وذكر آيات أخرى ، إلى أن قال : وقال تعالى لقوم موسى حين اتَّخذوا العجلَ فقال (أفلا يرون أن لا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا) وقال (عجلا جسدا له خُوَار ، أولم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا ، اتخذوه وكانوا ظالمين)

قال أبو سعيد : ففى كل ما ذكرناه تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تأويل ففيما عاب تعالى به العجلَ فى عجزه عن القول والكلام بيانٌ بين أن الله غير عاجز عنه ، وأنه متكلم ، وقائل ، لأنه لم يكن ليعيب العجل بشىء هو موجود فيه ، وقال إبراهيم عليه السلام (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون) إلى قوله (أفلا تعقلون) فلم يعب إبراهيم أصنامهم وآلهتهم التى يعبدون بالعجز عن الكلام إلا وأن إلهه متكلم قائل ، و بسط الكلام فى ذلك ، إلى أن قال : أرأيتم قولكم « إنه مخلوق » فما بدء خلقه ؟ أقال الله له كن فكان كلاما قائما بنفسه بلا متكلم به ؟ فقد علم الناس — إلا ما شاء الله منهم — أن الله لم يخلق كلاما يرى و يسمع بلا متكلم به ، فلا بد من أن تقولوا فى دعواكم : الله المتكلم بالقرآن ، فأضفتموه إلى الله فهذا أجور الجور وأكذب الكذب : أن تضيفوا كلام

المخلوق إلى الخالق ، ولو لم يكن كفرا لـكان كذبا بلا شك فيه ، فكيف وهو كفر لا شك فيه ؟ لا يجوز لمخلوق يؤمن بالله واليوم الآخر أن يدعى الربوبية ويدعو الخلق إلى عبادته فيقول (إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى) (وإنى أنا ربك) و (أنا اخترتك) (واصطنعتك لنفسى ، اذهب أنت وأخوك بآياتى ولا تَنيَا فى ذكرى إننى معكما أسمع وأرى) (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (ألم أعهد إليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لـكم عدو مبين ، وأن اعبدونى هذا صراط مستقيم) قد علم الخلق إلا مَنْ أضله الله أنه لا يجوز لأحد أن يقول هذا وما أشبهه ، ويدعيه غير الخالق ، بل القائل به والداعى إلى عبادة غير الله كافر كفرعون الذى قال (أنا ربكم الأعلى) والمجيب له والمؤمن بدعواه أكفر وأكذب .

وإن قلتم « تـكلم به مخلوق » فأضفناه إلى الله ، لأن الخلق كلهم بصفاتهم وكلامهم لله ، فهذا المحال الذى ليس وراءه محال ، فضلا عن أن يكون كفرا ؛ لأن الله عز وجل لم ينسب شيئا من الكلام كله إلى نفسه أنه كلامه غير القرآن وما أنزل على رسوله ، فإن تم كلامكم ولزمتموه لزمكم أن تسموا الشعر وجميع الغناء والنَّوح وكلام السباع والبهائم والطير كلام الله ، فهذا مما لا يختلف المصلُّون فى بُطُوله واستحالته ، فما فضل القرآن إذاً عندكم على الغناء والنوح والشعر إذ كان كله فى دعواكم كلام الله ؟ فكيف خص القرآن بأنه كلام الله ونسب كل كلام إلى قائله ؟ فكفى بقوم ضلالا أن يدعوا قولا لا يشك الموحدون فى بطوله واستحالته .

ومما يزيد دعواكم تـكذيبا واستحالة ويزيد المؤمنين بكلام الله إيمانا وتصديقا أن الله قد ميز بين مَنْ كلم من رسله فى الدنيا وبين من لم يكلم ، ومن يكلم من خلقه فى الآخرة ومن لا يكلم ، فقال (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ، ورفع بعضهم درجات) فميز بين من اختصَّه الله بكلامه وبين من لم يكلمه ، ثم سمى ممن كلم الله موسى فقال (وكلم الله موسى تـكليما) فلو لم

يكلمه بنفسه إلا على تأويل ما ادعيتم فما فَضْلُ مَنْ ذكر الله فى تكليميه إياه على غيره ممن لم يكلمه ؟ إذ كل الرسل فى تكليم الله إياهم مثلُ موسي ، وكل عندكم كلام الله ، وقد قال تعالى (أولئك لاخَلاَقَ لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله) ففى هذا بيان أنه يعاقب قوما يوم القيامة بصَرْف كلامه عنهم ، وأنه يثيب بتكليمه قوما آخرين .

وقال أيضا فى بيان كفر الجهمية : أخبر الله أن القرآن كلامه ، وادعت الجهمية أنه خَلَقه ، وأخبر الله تبارك وتعالى أنه كلم موسى تكليما ، وقال هؤلاء : لم يكلمه الله بنفسه ، ولم يسمع موسي نفسَ كلام الله ، وإنما سمع كلاما خرج إليه من مخلوق ، ففى دعواهم دعا مخلوقٌ موسى إلى ربوبيته فقال له (إنى أنا ربك فاخلع نعليك) فقال له موسى فى دعواهم : صدقت ، ثم أتى فرعون يدعوه إلي ربوبية مخلوق كما أجاب موسى فى دعواهم ، فما فرق بين موسى وفرعون فى الكفر إذا ؟ فأى كفر أوضح من هذا ؟ وقال تبارك وتعالى : (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وقال هؤلاء : ما قال لشىء قط قولا وكلاما كن فكان ولا يقوله أبدا ، ولم يخرج منه كلام قط ، ولا يخرج ، ولا هو يقدر على الكلام فى دعواهم ؛ فالصنم فى دعواهم والرحمن بمنزلة واحدة فى الكلام .

وقال أيضا فى كتاب النقض على المريسى : وادعيت أيها المريسى فى قول الله عز وجل (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظُلَلٍ من الغمام والملائكة) وفى قوله (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك) فادعيت أن هذا ليس منه بإتيان ؛ لما أنه غير متحرك ، ولكن يأتى بالقيامة بزعمك ، وقوله (يأتيهم الله فى ظلل من الغمام) يأتى الله بأمره فى ظلل من الغمام ، ولا يأتى هو بنفسه ، ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله (فأتى الله بنيانهم من القواعد) (وأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) فيقال لهذا المريسي : قاتلك الله ! ما أجرأك على الله وعلى كتابه بلا

علم ولا بصر ! أنبأك الله أنه إتيان ، وتقول : ليس بإتيان ، إنما هو كقوله (فأتى الله بنيانهم من القواعد) فقد ميزت بين ما جمع الله ، وجمعت بين ما ميز الله ، ولا يجمع بين هذين التأويلين إلا كل جاهل بالكتاب والسنة ؛ لأن تأويل كل واحد منهما مقرون به فى سياق القراءة ، لا يجهله إلا مثلك .

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه ، فوق سمٰواته ، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة ليفصل بين عباده ويحاسبهم ويثيبهم ، وتشقق السمٰوات يومئذ لنزوله ، وتنزل الملائكة تنزيلا ، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، كما قال الله ورسوله ، فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشىء من أمور الدنيا علموا يقينا أن ما يأتى الناس من العقوبات إنما هو من أمره وعذابه ، فقوله (فأتى الله بنيانهم من القواعد) يعنى مكره من قبل قواعد بنيانهم ، فخر عليهم السقف من فوقهم ، فتفسير هذا الإتيان خرور السقف عليهم من فوقهم ، وقوله (فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) مكربهم فقذف فى قلوبهم الرعْبَ يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين ، وهم بنو النَّضير ، فتفسير الإتيانين مقرون بهما ، فخرور السقف والرعب ، وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص فى الكتاب مُفَسَّر ، قال الله تعالى (فإذا نفخ فى الصور نفخة واحدة ، وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة ، فيومئذ وقعت الواقعة ، وانشقت السماء فهى يومئذ واهية ، والملك على أرجائها ، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، يومئذ تعرضون لاتخفى منكم خافية) إلى قوله تعالى (هلك عني سلطانيه) فقد فسر الله المعنيين تفسيراً لا لَبْسَ فيه ولا تشبيه على ذى عقل ، فقال فيما يصيب به من العقوبات في الدنيا (أتاها أمرنا ليلا أو نهارا ، فجعلناها حصيدا كأن لم تَغْنَ بالأمس) فحين قال (أتاها أمرنا) علم أهلُ العلم أن أمره ينزل من عنده من السماء وهو على العرش ، فلما قال (فإذا نفخ فى الصور نفخة واحدة) الآيات التى ذكرناها ، وقال أيضاً (يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا)

و (يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ، وقضى الأمر ، و إلى الله ترجع الأمور) و (دكت الأرض دكا دكا ، وجاء ربك والملك صفا صفا) علم بما قص الله من الدليل و بما حَدّ لنزول الملائكة حينئذ : أن هذا إتيانُ الله بنفسه يوم القيامة ، ليَلِيَ محاسبة خلقه بنفسه ، لايلى ذلك أحدٌ غيره ، وأن معناه مخالف لمعنى إتيان القواعد ، لاختلاف القضيتين .

إلى أن قال : وقد كفانا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه تفسير هذا الإتيان ، حتى لانحتاج منك له إلى تفسير ، وذكر حديث أبى هريرة الذى فى الصحيحين فى تَجَلّيه يوم القيامة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وفيه قال « فيقول المؤمنون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله فيقول : أنا ربكم، فيقولون : أنت ربنا، فيتبعونه » وذكر حديث ابن عباس من وجهين موقوفا ومرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وفيه « ثم يأتى الرب تعالى فى الكَرُوبِيِّينَ ، وهم أكثر من أهل السموات والأرض » ورواه الحاكم فى صحيحه ، وذكر عن أنس بن مالك أنه قال ، وتلا هذه الآية (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) قال : يبدلها الله يوم القيامة بأرض من فضة لم تعمل عليها الخطايا ، ينزل عليها الجبار .

ثم قال : ومن يلتفت أيها المريسى إلى تفسيرك المحال فى إتيان الله يوم القيامة و يَدَعُ تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلا كل جاهل مجنون خاسر مغبون ؟ لما أنك مفتون فى الدين مأفون ، وعلى تفسير كتاب الله غير مأمون ، ويلك ! أيأتى الله بالقيامة و يتغيب هو بنفسه ؟ فمن يحاسب الناس يومئذ ؟ لقد خشيت على مَنْ ذهب مذهبك هذا أنه لا يؤمن بيوم الحساب .

وادعيت أيها المريسى فى قول الله(الله لا إله إلا هو الحى القيوم)أن تفسير القيوم عندك الذى لايزول ، تعنى الذى لاينزل ولا يتحرك ولا يقبض ولا يبسط، وأسندت ذلك عن بعض أصحابك غير مسمى عن الكلبى عن أبى صالح عن

ابن عباس أنه قال : القيوم الذى لا يزول ، ومع روايتك هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد أنها باطلة : أحدها أنك رويتها وأنت المتهم فى توحيد الله ، والثانية أنك رويتها عن بعض أصحابك غير مسمى ، وأصحابُك مِثْلُكَ فى الظِّنة والتهمَة ، والثالثة أنه عن الكلبى ، وقد أجمع أهلُ العلم بالأثر على أن لا يحتجوا بالكلبى فى حلال ولا حرام ، فكيف فى تفسير توحيد الله وتفسير كتابه ؟ وكذلك أبو صالح ، ولو صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال : « القيوم الذى لا يزول » لم نستنكره ، وكان معناه مفهوما واضحا عند العلماء وعند أهل البصر بالعربية أن معنى لايزول لا يفنى ولا يبيد ، لا أنه لا يتحرك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء ، كما كان يقال فى الشيء الفانى : هو زائل ، كما قال لبيد :

ألا كل شىء ماخلا الله باطل وكل نعيم لامحالة زائل

يعني فانٍ ، لا أنه متحرك ، فإن أمارة مابين الحى والميت التحرك ، ومالا يتحرك فهو ميت لايوصف بحياة كما لاتوصف الأصنام الميتة ، قال الله تعالى (إن الذين تَدْعُونَ من دون الله لايخلقون شيئاً وهم يخلقون ، أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون) فالله الحى القيوم القابض الباسط يتحرك إذا شاء، وينزل إذا شاء ، ويفعل ما يشاء ، بخلاف الأصنام الميتة التى لا تزول حتى تزال .

واحتججت أيها المريسى فى نفى التحرك عن الله والزوال بحُجَج الصبيان ، وزعمت أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم حين رأى كوكباً وشمساً وقمرا قال : (هذا ربى ، فلما أفل قال : لا أحب الآفلين) ثم قلت : فنفى إبراهيم المحبة عن كل إله زائل ، يعنى أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد فقد أفَلَ وزال كما أفل الشمس والقمر فتنصَّلَ من ربوبيتهما إبراهيم ، فلو قاس هذا القياسَ تركى طمطمانى أو رومى عجمى مازاد على ماقِسْتَ قبحا وسماجة ، ويلك ! مَنْ قال مِنْ خلق الله إن الله إذا نزل أو تحرك أو نزل ليوم الحساب أفَلَ فى شىء كما تأفل الشمس فى عين حمئة ؟ إن الله لا يأفل في شىء سواه إذا نزل

أو ارتفع ، كما تأفل الشمس والقمر والكواكب ، بل هو العالى على كل شىء ، المحيط بكل شىء فى جميع أحواله من نزوله وارتفاعه ، وهو الفعال لما يريد ، لا يأفل فى شىء ، بل الأشياء كلها تخشع له وتتواضع ، والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة إذا أفلت أفلت فى مخلوق فى عين حَمِئة كما قال تعالى ، والله أعلى وأجل لا يحيط به شىء ولا يحتوي عليه شىء .

وقال أبو بكر عبد العزيز بن جعفر صاحب الخلال ، فى أول كتابه الكبير المسمى بالمقنع ، وقد ذكر ذلك عنه القاضى أبو يعلى فى كتاب « إيضاح البيان ، فى مسألة القرآن » قال أبو بكر لما سألوه : إنكم إذا قلتم : لم يَزَلْ متكلما كان ذلك عبثا ، فقال : لأصحابنا قولان : أحدهما أنه لم يزل متكلما كالعلم ؛ لأن ضد الكلام الخرس ، كما أن ضد العلم الجهل ، قال : ومن أصحابنا من قال : قد أثبت لنفسه أنه خالق ، ولم يجز أن يكون خالقا فى كل حال ، بل قلنا : إنه خالق فى وقت إرادته أن يخلق ، وإن لم يكن خالقا فى كل حال ، ولم يبطل أن يكون خالقا ، كذلك إن لم يكن متكلما فى حال لم يبطل أن يكون متكلما ، بل هو متكلم خالق ، وإن لم يكن خالقا فى كل حال ولا متكلما فى كل حال .

وذكر القاضى أبو يعلى فى كتابه المسمى بإيضاح البيان هذا السؤال ، فقال : نقول : إنه لم يزل متكلما ، وليس بمكلم ولا مخاطِب ولا آمر ولا ناهٍ ، نص عليه أحمد فى رواية حنبل فقال : لم يزل الله متكلما عالما غفورا .

قال : وقال فى رواية عبد الله : لم يزل متكلما إذا شاء .

وقال حنبل فى موضع آخر : سمعت أبا عبد الله يقول : لم يزل الله متكلما ، والقرآن كلام الله غير مخلوق .

قال القاضى أبو يعلى : وقال أحمد فى الجزء الذي فيه الرد على الجهمية والزنادقة : وكذلك الله يتكلم كيف شاء ، من غير أن نقول جوف ولا فم ولا شفتان ،

وقال بعد ذلك : بل نقول : إن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق .

وقال أبو عبد الله بن حامد فى كتابه فى أصول الدين : ومما يجب الإيمان به والتصديق أن الله متكلم ، وأن كلامه قديم غير محدث ، كالعلم والقدرة ، قال : وقد يجىء على المذهب أن يكون الكلام صفة المتكلم ، لم يزل موصوفا بذلك ومتكلما كما شاء وإذا شاء ، ولا نقول : إنه ساكت فى حال أو متكلم فى حال ، من حيث حدوث الكلام ، قال : ولا خلاف عن أبى عبد الله أن الله كان متكلما قبل أن يخلق الخلق وقبل كل الكائنات ، وأن الله كان فيما لم يزل متكلما كيف شاء وكما شاء ، وإذا شاء أنزل كلامه ، وإذا شاء لم يُنزله .

قلت : قول ابن حامد « ولا نقول إنه ساكت فى حال أومتكلم فى حال من حيث حدوث الكلام » يريد به أنا لا نقول : إن جنس كلامه حادث فى ذاته كما تقوله الكرامية من أنه كان ولا يتكلم ثم صار يتكلم بعد أن لم يكن متكلما فى الأزل ولا كان تكلمه ممكنا .

وقال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الملقب شيخ الإسلام ، فى اعتقاد أهل السنة وما وقع عليه إجماع أهل الحق من الأمة : اعلم أن الله متكلم قائل مادح نفسه ، وهو متكلم كلما شاء ، ويتكلم بكلام لا مانع له ولا مُكْرِهَ ، والقرآن كلامه هو تكلم به .

وقال أيضا فى كتاب مناقب أحمد بن حنبل فى باب الإشارة إلى طريقته فى الأصول لما ذكر كلامه فى مسائل القرآن وتزييف البدع التى ظهرت فيه وأنهم قالوا أولا : هو مخلوق ، وجرت المحنة المشهورة ، ثم مسألة اللفظية بسبب حسين الكرابيسى ، إلى أن قال : وجاءت طائفة فقالت : لايتكلم بعدما تكلم ، فيكون كلاما حادثا ، قال : وهذه سحاءة[1] أخرى تُقْذِى فى الدين غير عين واحدة ، فانتبه

---

(١) السحاءة ـ بفتح السين ـ القطعة من الورق يكتب فيها .

لها أبو بكر بن خُزَيمة ، وكانت حينئذ بنيسابور دار الآثار تمد إليها الدانات ، وتشد إليها الركائب ، ويجلب منها العلم ، وما ظنك بمجالس يحبس عنها الثقفى والضبعى مع ما جمعا من الحديث والفقه والصدق والورع واللسان ، والسب[1] والقدر لا يستر لوث بالكلام واستمام لأهله ، فابن خزيمة فى بيت ومحمد بن إسحاق فى بيت وأبو حامد العرشرقى فى بيت، قال : فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو بكر فلم يزل يصيح بتشويهها ، ويصنف فى ردها كأنه منذر جيش ، حتى دَوَّنَ فى الدفاتر ، وتمكن فى السرائر ، ولقن فى الكتاتيب ، ونقش فى المحاريب ، أن الله متكلم : إن شاء الله تكلم ، وإن شاء سكت ، فجزى الله ذلك الإمام وأولئك النفر الغَرَّ عن نصرة دينه وتوقير نبيه خيرا !

قلت : هذه القصة التى أشار إليها عن ابن خزيمة مشهورة ذكرها غير واحد من المصنفين كالحاكم أبى عبد الله فى تاريخ نيسابور وغيره ، ذكر أنه رفع إلى الإمام أنه قد نبغ طائفة من أصحابه يخالفونه وهو لا يدرى ، وأنهم على مذهب الكُلَّابية ، وأبو بكر الإمام شديد على الكلابية ، قال : فحدثنى أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال : اجتمعنا ليلة عند بعض أهل العلم ، وجرى ذكر كلام الله : أقديم لم يزل أو يثبت عند اختياره تعالى أن يتكلم به ؟ فوقع بيننا فى ذلك خَوْض قال جماعة منا : إن كلام البارى قديم لم يزل ، وقال جماعة : إن كلامه قديم،غير أنه لا يثبت إلا باختياره لكلامه ، فبكرت أنا إلى أبى على الثقفى ، وأخبرته بما جرى ، فقال : من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث ، وانتشرت هذه المسألة فى البلد،وذهب منصور الطوسى فى جماعة معه إلى أبى بكر محمد بن إسحاق وأخبروه بذلك ، حتى قال منصور : ألم أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب الكلابية ،

(١) قوله « والسب والقدر » إلى آخره هكذا فى الأصل ، وفيها كلمات غير منقوطة ولا تخلو من تحريف ، فارجع إلى أصل صحيح وحررها ، فإن الأصل الذى بيدنا سقيم . كتبه مصحح الطبعة الأولى .

وهذا مذهبهم ، فجمع أبو بكر أصحابه ، وقال : ألم أنهكم غير مرة عن الخوض فى الكلام ، ولم يزدهم على هذا فى ذلك اليوم ، وذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه ، وأنه صنف فى الرد عليهم ، وأنهم ناقضوه ، ونسبوه إلى القول بقول جَهْم فى أن القرآن محدث ، وجعلهم هو كُلاَّبية .

قال الحاكم : سمعت أبا عبد الرحمن بن أحمد المقرى يقول : سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق يقول : الذى أقول به أن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله ، غير مخلوق ، ومن قال « إن القرآن أو شيئا منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق » أو يقول « إن الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به فى الأزل » أو يقول « إن أفعال الله مخلوقة » أو يقول « إن القرآن محدث » أو يقول « إن شيئا من صفات الله صفات الذات أو اسماً من أسماء الله مخلوق » فهو عندي جهمى يستتاب ، فإن تاب ، وإلا ضربت عنقه ، هذا مذهبى ومذهب مَنْ رأيت من أهل الشرق والغرب من أهل العلم ، ومن حكى عنى خلاف هذا فهو كاذب باهت ، ومن نظر فى كتبى المصنفة ظهر له وبان أن الكُلاَّبية كَذَبة فيما يحكون عنى مما هو خلاف أصلى وديانتى .

وذكر عن ابن خزيمة أنه قال : زعم بعضُ جَهَلة هؤلاء الذين نبغوا فى سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام ، فهم لا يفهمون كتاب الله ، فإن الله قد أخبر فى نص الكتاب فى مواضع أنه خلق آدم ، وأنه أمر الملائكة بالسجود له ، فكرر هذا الذكر فى غير موضع ، وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى ، وكرر ذكر عيسى ابن مريم فى مواضع ، وحمد نفسه فى مواضع فقال : (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب) و (الحمد لله الذى خلق السموٰات الأرض) و (الحمد لله الذى له ما فى السموٰات و ما فى الأرض) وكرر زيادة على ثلاثين مرة (فبأى آلاء ربكما تكذبان) ولم أتوهم أن مسلما يتوهم أن الله لا يتكلم بشىء مرتين .

قال الحاكم : سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق — يعنى الضبعي — يقول ، لما رجع ووجد بعض المخالفين — يعنى المعتزلة — الفرصَةَ فى تقرير مذهبهم بحضرتنا ، قال

أبو على الثقفى للإمام : ما الذى أنكرت من مذهبنا أيها الإمام حتى نرجع عنه ؟ قال : ميلكم إلى مذهب الكلاَّبية ، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله بن سعيد وعلى أصحابه مثل الحارث المحاسبى وغيره ، حتى طال الخطاب بينه وبين أبى على فى هذا الباب ، فقلت : قد جمعت أنا أصول مذهبنا فى صك ، فأخرجته إليه ، فقلت : هذا ما جمعته بخطى ، وبينته فى هذه المسائل ، فإن كان فيها شىء تكرهه فبين لنا وجهه ، فذكر أنه تأمله ولم ينكر منه شيئا ، وذكر لشيخه الخط وفيه : إن الله بجميع صفات ذاته واحد ، لم يزل ، ولايزال ، وما أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق ، وكل شىء أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق .

وذكر أن أبا العباس القلانسى وغيره وافقوا مَنْ خالف أبا بكر ، وأنه كتب إلى جماعة من العلماء بتلك المسائل ، وأنهم كانوا يرفعون من خالف أبا بكر إلى السلطان ، وأن أمير نيسابور أمر أن يمتثل أمر أبى بكر فيهم من النفى والضرب والحبس ، وأن عبد الله بن حماد قال : طوبى لهم إن كان ما يقال عنهم مكذوبا عليهم ، وأن عبد الله بن حماد من غد ذلك اليوم قال : رأيت البارحة فى المنام كأن أحمد بن السَّرى الزاهد المروزى لَكَمَنِي برجله ثم قال : كأنك فى شك من أمور هؤلاء الكُلاَّبية ، قال : ثم نظر إلى محمد بن إسحاق فقال (هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب) وهذه القصة مبسوطة فى موضع آخر ، وأكثر أهل العلم والدين كانوا مع ابن خزيمة على الكُلاَّبية .

ذكر أبو إسماعيل الأنصارى المعروف بشيخ الإسلام فى كتاب « ذم الكلام » : سمعت أبا نصر بن أبى سعيد الرداد ، سمعت إبراهيم بن إسماعيل الخلال يقول : إنى ذهبت بكتاب ابن خزيمة فى الضبعى والثقفى إلى أمير المؤمنين ، فكتب

بصَلْبِهِما ، فقال ابن خزيمة : لا ، قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم النفاق من أقوام فلم يَصْلبهم .

قال أبو إسماعيل : سمعت إسماعيل بن عبد الرحمن الصابونى يقول : استتيب الضبعى والثقفى على قبر ابن خزيمة .

وقال : سمعت أحمد بن أبى نصر يقول : رأينا محمد بن الحسين السلمى ـ يعنى أبا عبد الرحمن صاحب التصانيف المعروفة فى طريقة الصوفية ـ يلعن الكلاَّبية ! .

قال : وسمعت محمد بن العباس بن محمد يقول : كان أبو على الدقاق يقول : لعن الله الكُلاَّبية .

ومن الموافقين لابن خزيمة أبو حامد التاركى ، وأبو سعيد الزاهد ، ويحيى ابن عمار ، وأبو عثمان النيسابورى الملقب بشيخ الإسلام .

قال : وسمعت عبدالواحد ابن ياسين يقول : رأيت بابين قُلعا من مدرسة أبى الطيب ـ يعنى الصعلوكى ـ بأمره من بيتى شابين حضرا أبا بكر بن فُورَك ، وسمعت الطيب بن محمد ، سمعت أبا عبد الرحمن السلمي يقول : وجدت أبا حامد الإسفراينى وأبا الطيب الصعلوكى وأبا بكر القفال المروزى وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله .

وقال الحافظ أبو نصر السِّجْزى فى رسالته المعروفة إلى أهل زبيد فى الواجب من القول فى القرآن : اعلموا ـ أرشدنا الله وإياكم ! ـ أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نِحَلهم من أول الزمان إلى الوقت الذى ظهر فيه ابن كُلاَّب والقَلانسى والأشعري وأقرانُهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم ، بل أخس حالا منهم فى الباطن ، من أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتِّسَاق ، وإن اختلفت به اللغات ، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا فى العقليات وقالوا : الكلام حروف متسقة وأصوات مقطعة ، وقالت ـ يعنى

علماء العربية ـ: الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالاسم مثل زيد وعمرو ، والفعل مثل جاء وذهب ، والحرف الذى يجىء لمعنى مثل هل و بل وقد ، وما شا كل ذلك ، فالإجماع مُنْعَقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً ، فلما نبغ ابن كُلَّاب وأضرابه ، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق العقل ، وهم لا يخبرون أصول السنة ولا ما كان عليه السلفُ ، ولا يحتجون بالأخبار الواردة فى ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهى لا توجب علما ، وألزمتهم المعتزلة بالاتفاق على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت ، ويدخله التعاقب والتأليف ، وذلك لا يوجد فى الشاهد إلا بحركة وسكون ، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض ، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات الله تعالى ؛ لأن ذات الحق لا توصف بالاجتماع والافتراق ، والكل والبعض ، والحركة والسكون ، وحكمُ الصفة الذاتية حكمُ الذات .

قالوا : فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خَلْق له أحْدَثه وأضافه إلى نفسه ، كما نقول : خلق الله ، وعبد الله ، وفعَلَ الله ، قال : فضاق بابن كُلَّاب وأضرابه النفَسُ عند هذا الإلزام ، لقلة معرفتهم بالسنن ، وتركهم قبولها ، وتسليمهم العنانَ إلى مجرد العقل .

فالتزموا ماقالته المعتزلة وركبوا مكابرة العِيان وخَرَقُوا الإجماع المنعقد بين الكافةِ المسلمِ والكافرِ ، وقال للمعتزلة : الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما سمى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم ، فمنهم من اقتصر على هذا القدر ، ومنهم من احترز عما عُلم دخوله على هذا الحد ، فزاد فيه « تُنَافى السكوت والخرس والآفات المانعة فيه من الكلام » ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت فى كلام الله تجسيم وإثبات اللغة فيه تشبيه ، وتعلقوا بشُبَه ، منها قول الأخطل :

إن البيان من الفؤاد ، وإنما　　جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فغيروه ، وقالوا « إن الكلام من الفؤاد » وزعموا أن لهم حجة على مقالتهم في قول الله تعالى (و يقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول) وفى قول الله عز وجل (فَأَسَرَّهَا يوسف فى نفسه ولم يُبْدِهَا لهم) واحتجوا بقول العرب « أرى فى نفسك كلاما ، وفى وجهك كلاما » فألجأهم الضيق مما دخل عليهم فى مقالتهم إلى أن قالوا : الأخرس متكلم ، وكذلك الساكت والنائم ، ولهم فى حال الخرس والسكوت والنوم كلام ، وهم متكلمون به ، ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام .

وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها فى ظاهرها من غير رد عليه ، ومن علم منه خرق إجماع الكافة ومخالفة كل عقلى وسمعى قبله لم يُنَاظَر ، بل يُجَانَبُ وَيُقْمَعُ .

وقال أبو نصر السِّجْزِى فى كتابه المسمى بالإبانة فى مسألة القرآن : لما قيل « إن القرآن عمل » والعمل لا يكون صفة لله ، والدليل على أنه عمل أنك تقول : « قرأ فلان يقرأ » وما حسن فيه ذكر المستقبل فهو عند العرب عمل ، فقال : هذا لا يلزم ، لأنك تقول « قال الله عز وجل » و « يقول الله عز وجل » والله تعالى قال (وقلنا يا آدم اسكن أنتَ وزوجك الجنة) وقال تعالى (يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد) فقد حسن فى القول ذكر المستقبل .

فإن ارتكبوا العظمى ، وقالوا : كلام الله شيء واحد على أصلنا لا يتجزأ ، وليس بلغة ، والله سبحانه من الأزل إلى الأبد متكلم بكلام واحد لا أول له ولا آخر ، فقال : و يقول إنما يرجع إلى العبارة لا إلى المعبر عنه .

قيل لهم : قد بينا مراراً كثيرة أن قولكم فى هذا الباب فاسد ؛ وأنه مخالف للعقليين والشرعيين جميعا ، وأن نص الكتاب والثابت من الأثر قد نطقا بفساده ، قال الله تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فبين الله سبحانه أنه يقول كن إذا أراد كَوْنه ، فعلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعدُ كونى .

وقال أيضا فى موضع آخر : النبى صلى الله عليه وسلم قال « نبدأ بما بدأ الله به » ثم قرأ (إن الصفا والمروة من شعائر الله) والله تعالى قال (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وقال (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فبين جل جلاله أنه قال لآدم بعد أن خلقه من تراب : كن ، وأنه إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، ولم يقتض ذلك حُدُوثاً ولا خَلْقًا بعد نفى حدوث نوع الكلام ، لِماَ قام من الدليل على انتفاء الخلق عن كلام الله تعالى .

وقال أبو نصر السِّجْزِى أيضا : فأما الله تعالى فإنه متكلم فيما لم يزل ، ولا يزال متكلماً بما شاء من الكلام ، يُسْمِع من يشاء من خلقه ما شاء من كلامه إذا شاء ذلك ، ويكلم من شاء يكلمه بما يعرفه لا يجهله ، وهو سبحانه حى عليم متكلم لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شىء ، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ليس بجسم ، ولا فى معنى جسم ، ولا يوصف بأداة ولا جارحة وآلة ، وكلامه أحسن الكلام ، وفيه سُوَر وآى وكلمات ، وكل ذلك حروف ، وهو مسموع منه على الحقيقة سماعا يعقله الخلق ، ولا كيفية لتكلمه وتكليمه ، جائز وجود أعداد من المكلَّمين يكلمهم سبحانه فى حال واحدة بما يريده من كل واحد منهم ، من غير أن يشغله تكليمُ هذا عن تكليم هذا ، ومنع كثير من أهل العلم إطلاق السكوت عليه ، ومن أهل الأثر من جَوّز إطلاق السكوت عليه لوروده فى الحديث ، وقال : معناه تركه التوبيخ والتقرير والمحاسبة اليوم ، وسيأتى يوم يقرر فيه ويحاسب ويوبخ ، فذلك الترك معنى السكوت .

قال : والأصل الذى يجب أن يعلم : أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمَّيْنَ بها، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤف واحد حى عليم سميع بصير متكلم وقلنا إن النبى صلى الله عليه وسلم كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلما لم يكن ذلك تشبيها ، ولا خالفنا به أحدا من السلف والأئمة ، بل الله موجود لم يزل ،

واحد حى قديم قيوم عالم سميع بصير متكلم فيما لم يزل ، ولا يجوز أن يوصف بأضداد هذه الصفات ، والموجودُ منا إنما وُجِد عن عَدَم ، وحَيِىَ بمعنًى ، ثم يصير ميتا بزوال ذلك المعنى ، وعَلِم بعد أن لم يَعْلم ، وقد نسى ما علم ، وسمع وأبصر وتكلم بجوارحَ قد تلحقها الآفات ، فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى ، وإن اتفقت مُسَمَّيات هذه الصفات .

وقال أبو نصر أيضا : خاطبنى بعض الأشعرية يوما فى هذا الفصل ، وقال : التَّجزؤ على القديم غير جائز ، فقلت له : أتقر بأن الله أسْمَعَ موسى كلامَه على الحقيقة بلا ترجمان ؟ فقال : نعم — وهم يطلقون ذلك ، ويموّهون على من لا يخبر مذهبهم — وحقيقةُ سماع كلام الله من ذاته ، على أصل الأشعرى ، محال ؛ لأن سماع الخلق — على ما جُبِلوا عليه من البنية ، وأُجْرُوا عليه من العادة — لا يكون ألبتة إلا لما هو صوت أو فى معنى الصوت ، وإذا لم يكن كذلك كان الواصل إلى معرفته من العلم والفَهْم ، وهما يقومان فى وقت مقام السماع ، لحصول العلم بهما كما يحصل بالسماع ، وربما سُمى ذلك سماعا على التجوز لقربه من معناه ، فأما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا يتأتى للخلق فى العرف الجاري .

قال : فقلت لمخاطبى الأشعرى : قد علمنا جميعا أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال ، وليس ههنا من تَتَّقيه وتخشى تشنيعه ، وإنما مذهبك أن الله يُفْهِمُ من شاء كلامه بلطيفةٍ منه ، حتى يصير عالما متيقنا بأن الذى فهمه كلامُ الله ، والذى أريد أن ألزمك واردٌ على الفهم ووروده على السماع ، فدَع التمويه ، ودع المصانعة . ما تقول فى موسى عليه السلام حيث كلمه الله ؟ أفَهِمَ كلامَ الله مطلقا أم مقيداً ؟ فتلكأ قليلا ، ثم قال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : دع إرادتى وأجِبْ بما عندك ، فأبى وقال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : أريد أنك إن قلت « إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقا » اقتضى أن لا يكون لله كلام

من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى ، وهذا يؤول إلى الكفر ؛ فإن الله تعالى يقول (٢ : ٢٥٥ ولا يُحِيطون بشىء من علمه إلا بما شاء) ولو جاز ذلك لصار مَنْ فهم كلام الله عالما بالغيب و بما فى نفس الله تعالى ، وقد نفى الله تعالى ذلك بما أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول (٥ : ١١٦ تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب) وإذا لم يجز إطلاقه ، وأُلجِئْتَ إلى أن تقول « أفهمه الله ما شاء من كلامه » دخَلْتَ فى التبعيض الذى هَرَبت منه ، وكَفَّرت من قال به ، ويكون مخالفك أسعد منك ، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل ومن قبل رسول الله ، وأنت أبيت أن تقبل ذلك ، وادعيت أن الواجب المصيرُ إلى حكم العقل فى هذا الباب ، وقد ردك العقلُ إلى موافقة النص خاسئا .

فقال : هذا يحتاج إلى تأمل ، وقَطَع الكلام .

وقال أبو نصر : لم يزل الله متكلما ؛ لأن الكلام من صفات المدح للحى الفاعل ، وضده من النقائص ، والله منزه عنها — وذكر كلاما كثيرا إلى أن قال :

وقد ثبت بما ذكرناه كون القرآن مفرقا مفصلا ، ذا أجزاء وأبعاض وآى وكلمات وأحرف ، وأن ما كان بخلاف ذلك لم يكن القرآنَ المنزلَ الذى آمن به المسلمون وجحده الكفار ، وأن المقروء سُوَر وآى وكلمات وحروف ، وكذلك المحفوظ والمكتوب والمتلو ، وأنه عربى مبين ، نازل بلسان العرب ، ولسان قريش ، والمراد باللسان فى هذا الباب اللغة ، لا اللسان الذى هو لحم ودم وعروق ، تعالى الله عن ذلك ، وجل عن أن يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وتنزه عن الأشباه .

قال : ونحن نذكر عقب هذا الفصل فصلا فى ذكر حروف القرآن ، وفصلا بعد ذلك فى الصوت وما ورد فيه من القرآن والحديث ، وكل ذى لُبٍّ صحيح يعرف بالحس والمشاهدة قبل الاستدلال أن القرآن العربى حروف ، ولا فرق بين منكر ذلك ومنكر الحواس وأنها من مبادىء العلم وأسباب المدارك .

قال : وقد بين الله فى كتابه مالا إشكال بعده فى هذا الفصل لما قال : (٢٦:١٠ وإذ نادى ربك موسى) والعرب لا تعرف نداء إلا صوتا ، وقد جاء عن موسى تحقيق ذلك ، فإن أنكروا الظاهر كفروا ، وإن قالوا « إن النداء غير صوت » خالفوا لغات العرب ، وإن قالوا نادى الأمير – إذا أمر غيره بالنداء – دفعوا فضيلة موسى عليه السلام المختصة به من تكليم الله إياه بذاته من غير واسطة ولا ترجمان ، وليس فى وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد الصوت منه من الخلق ، كما لم يكن فى إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من خلقه ، وكيف ؟ وكلامه وكلام خلقه معنى عند الأشعرى قائم بذات المتكلم لا يختلف ؛ فهو المشبه لا محالة .

قال : وأما نحن فنقول : كلام الله حرف وصوت بحكم النص ، قال : وليس ذلك عن جارحة ولا آلة ، وكلامُنا حروف وأصوات ، لا يوجد ذلك منا إلا بآلة ، والله سبحانه وتعالى يتكلم بما شاء ، لا يشغله شىء عن شىء ، والمتكلم منا لا يتأتى منه أداء حرفين إلا بأن يفرغ من أحدهما ويبتدىء فى الآخر ، والقرآن لما كان كلاما لله كان معجزا ، وكلام الخلق غير معجز ، وفى كلام الله بيان ما كان وما سيكون وما لا يكون أبدا لو كان كيف كان يكون ، والخلق لا يَصِلونَ إلى هذه الأشياء إلا بتعريف .

وقال أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمى الأصبهانى الشافعى فى كتابه المعروف « بالحجة ، على تارك المحجة » : أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله ، وإذا صح أنه كلام الله صح أنه صفة الله تعالى ، وأنه موصوف به ، وهذه الصفة لازمة لذاته ، تقول العرب : « زيد متكلم » فالكلام صفة له لا نعرف إلا أن حقيقة هذه الصفة الكلام ، وإذا كان كذلك كان القرآن كلام الله ، وكانت هذه الصفة لازمة له ، أزلية ، والدليل على أن الكلام لا يفارق المتكلم أنه لو كان مفارقه لم يكن المتكلم به إلا كلمة واحدة ، فإذا تكلم بها لم يبق

له كلام ، فلما كان المتكلم قادرا على كلمات كثيرة ، كلمة بعد كلمة ، دل على أن تلك الكلمات فروع لكلامه الذى هو صفة له ملازمة .

قال : والدليل على أن القرآن غير مخلوق : أنه كلام الله ، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء ، قال الله تعالى (١٦ : ٤٠ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) أى أردنا خلقه و إيجاده و إظهاره ، فقوله « كن » كلام الله وصفته ، والصفة التى منها يتفرع الخلق والفعل ، وبها يتكون المخلوق لا تكون مخلوقة ، ولا يكون مثلها للمخلوق . والدليل على أن كلام الله لا يشبه كلام المخلوقين أنه كلام معجز ، وكلام المخلوقين غير معجز ، لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سوره ، أو آية من آياته ، عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه .

وقال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجى الشافعى فى كتابه الذى سماه « الفصول ، فى الأصول ، عن الأئمة الفحول » وذكر اثنى عشر إماما : الشافعي ومالك والثورى وأحمد وابن عيينة وابن المبارك والأوزاعى والليث بن سعد و إسحاق بن راهويه والبخارى وأبو زرعة وأبو حاتم .

قال فيه : سمعت الإمام أبا منصور محمد بن أحمد يقول : سمعت الإمام أبا بكر عبد الله بن أحمد يقول : سمعت الشيخ أبا حامد الإسفراينى يقول : مذهبى ومذهب الشافعى وفقهاء الأمصار : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن قال مخلوق فهو كافر ، والقرآن حَمَله جبريل مسموعا من الله تعالى ، والنبى صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل ، والصحابة سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى نتلوه نحن بألسنتنا ، وفيما بين الدفتين ، وما فى صدورنا ، مسموعا ومكتوبا ومحفوظا ومنقوشا ، وكل حرف منه — كالباء والتاء — كله كلام الله غير مخلوق ، ومن قال « مخلوق » فهو كافر ، عليه لعائن الله والملائكة والناس أجمعين .

قال الشيخ أبو الحسن : وكان الشيخ أبو حامد الإسفراينى شديد الإنكار على الباقلانى وأصحاب الكلام ، قال : ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون و يستنكفون

أن يُنسبوا إلى الأشعرى ، و يتبرؤون ممـا بنى الأشعرى مذهَبه عليـه ، و ينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحَوْم حواليـه ، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة ، منهم : الحافظ المؤتمن بن أحمد بن على الساجى ، يقول : سمعنا جماعة من المشايخ الثقات ، قالوا : كان الشيخ أبو حامد أحمد بن أبى طاهر الإسفراينى إمام الأئمة ، الذى طبق الأرض علما وأصحابا إذا سعى إلى الجمعة من قطيعته بَـكَّر إلى جامع المنصور ، ويَدْخُل الرباط المعروف بالزورى المحاذى للجـامع ، و يُقْبل على من حضر ، و يقول : اشهدوا علىَّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله الإمام ابن حنبل ، لا كما يقول الباقلانى ، وتـكرر ذلك منه جُمعات ، فقيل له فى ذلك ، فقال : حتى ينتشر فى الناس وفى أهل الصلاح ، و يشيع الخبر فى أهل البلاد : أنى برىء مما هم عليه - يعنى الأشعرية - و برىء من مذهب أبى بكر الباقلانى ؛ فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلانى خِفْية و يقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه ، فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة ، فيظن ظان أنهم منى تعلموه قبله ، وأنا ما قلته ، وأنا برىء من مذهب الباقلانى وعقيدته .

قال الشيخ أبو الحسن الـكرجى : وسمعت شيخى الإمام أبا منصور الفقيه الأصبهانى يقول : سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزاذقانى يقول : كنت فى درس الشيخ أبى حامد الإسفراينى ، وكان ينهى أصحابه عن الـكلام ، وعن الدخول على الباقلانى ، فبلغه أن نفرا من أصحابه يدخلون عليـه خفية لقراءة الـكلام ، فظن أنى معهم ومنهم ، وذكر قصة قال فى آخرها : إن الشيخ أبا حامد قال لى : يا بنى ، قد بلغني أنك تدخل على هذا الرجل - يعني الباقلانى - فإياك و إياه ، فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة ، و إلا فلا تحضر مجلسى ، فقلت : أنا عائذ بالله مما قيل ، وتائب إليه ، واشهدوا علىَّ أني لا أدخل إليه .

قال أبو الحسن : وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن على العجلى يقول: سمعت عدة من المشايخ والأئمة ببغداد - أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازى أحدهم -

قالوا : كان أبو بكر الباقلانى يخرج إلى الحمام متبرقعا ، خوفا من الشيخ أبى حامد الإسفراينى .

قال أبو الحسن : ومعروف شدة الشيخ أبى حامد على أهل الكلام ، حتى ميز أصول فقه الشافعى من أصول الأشعرى ، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقانى . وهو عندى ، و به اقتدى الشيخ أبو إسحاق فى كتابيه « اللمع » و « التبصرة » حتى لو وافق قول الأشعرى وجها لأصحابنا ميز ، وقال : هو قول بعض أصحابنا ، و به قالت الأشعرية ، ولم يَعُدَّهم من أصحاب الشافعى ؛ استنكفوا منهم ومن مذهبهم فى أصول الفقه ، فضلا عن أصول الدين .

قلت : هذا المنقول عن الشيخ أبي حامد وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعى ، أصحاب الوجوه معروف : فى كتبهم المصنفة فى أصول الفقه وغيرها .

وقد ذكر ذلك الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب وأبو إسحاق الشيرازى وغير واحد ، بينوا مخالفة الشافعى وغيره من الأئمة لقول ابن كُلَّاب والأشعرى فى مسألة الكلام التى امتاز بها ابن كُلَّاب والأشعرى عن غيرهما ، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعرى بها اختصاص ، بل ما قالاه قاله غيرهما ، إما من أهل السنة وإما من غيرهم ، بخلاف ماقاله ابن كلاب فى مسألة الكلام ، واتبعه عليه الأشعرى ؛ فإنه لم يسبق ابنَ كلابٍ إلى ذلك أحد ، ولا وافقه عليه أحد من رؤس الطوائف ، وأصله فى ذلك هى مسألة الصفات الاختيارية ، ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى : هل تقوم بذاته أم لا ؟ وكان السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقا ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقا ، فوافق ابنُ كلاب السلفَ والأئمة فى إثبات الصفات ، ووافق الجهمية فى نفى قيام الأفعال به تعالى وما يتعلق بمشيئته وقدرته .

ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسى والأشعرى ونحوهما ، بأن فى أقوالهم بقايا من الاعتزال ، وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم

بطريقة الحركات ، فإن هذا الأصل هو الذى أوقع المعتزلة فى نفى الصفات والأفعال

وقد ذكر الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب أنه طريق مُبْتَدَع فى دين الرسل ، محرم عندهم ، وكذلك غير الأشعرى ، كالخطابى وأمثاله ، يذكرون ذلك ، لكن مع هذا من وافق ابن كلاب لايرى بطلان هذه الطريقة عقلا ، و إن لم يقل : إن الدين محتاج إليها ، فلما رأى من رأى صحتها لزمه : إما قول ابن كلاب ، أو ما يضاهيه .

وهذا الذي نقلوه ـ من إنكار أبى حامد وغيره على القاضى أبى بكر الباقلانى ـ هو بسبب هذا الأصل ، وجرى له بسبب ذلك أمور أخرى ، وقام عليه الشيخ أبو حامد ، والشيخ أبو عبد الله بن حامد وغيرهما من العلماء من أهل العراق وخراسان والشام ، وأهل الحجاز ومصر ، مع ما كان فيه من الفضائل العظيمة والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحدين وأهل البدع ، حتى إنه لم يكن فى المنتسبين إلى ابن كلاب والأشعرى أجل منه ولا أحسن تصنيفا ، و بسببه انتشر هذا القول ، وكان منتسبا إلى الإمام أحمد وأهل السنة ، حتى كان يكتب في بعض أجو بته « محمد بن الطيب الحنبلى » وكان بينه و بين أبى الحسن التميمى وأهل بيته من التميميين من الموالاة والمصافاة ماهو معروف ، كما تقدم ذكر ذلك ، ولهذا غلب على التميميين موافقته فى أصوله ، ولما صنف أبو بكر البيهقى كتابه فى مناقب الإمام أحمد ـ وأبو بكر البيهقى موافق لابن الباقلانى فى أصوله ـ ذكر أبو بكر اعتقاد أحمد الذى صنفه أبو الفضل عبد الواحد بن أبى الحسن التميمى ، وهو مشابه لأصول القاضى أبى بكر ، وقد حكى عنه : أنه كان إذا درس مسألة الكلام على أصول ابن كلاب والأشعرى يقول « هذا الذى ذكره أبو الحسن أشرحه لكم وأنا لم تتبين لى هذه المسألة » فكان يحكى عنه الوقف فيها ؛ إذله فى عدة من المسائل قولان وأكثر كما تنطق بذلك كتبه ، ومع هذا تكلم فيه أهل العلم ، وفى طريقته التى أصلها هذه المسألة بما يطول وصفه ، كما تكلم مَنْ قبل هؤلاء فى ابن

كلاب ومَنْ وافقه حتى ذكر أبو إسماعيل الأنصارى قال : سمعت أحمد بن أبي رافع وخلقا يذكرون شدة أبي حامد — يعنى الإسفراينى — على ابن الباقلانى ، قال : وأنا بلغت رسالة أبى سعد إلى ابنه سالم ببغداد : إن كنت تريد أن ترجع إلى هَرَاة فلا تقرب الباقلانى ، قال : وسمعت الحسين بن أبى أمامة المالكى يقول : سمعت أبى يقول : لعن الله أبا ذر الهروى ، فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم ، وأول من بثه فى المغاربة .

قلت : أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخارى عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به ، وكان قد قدم إلى بغداد من هَراة ، فأخذ طريقة ابن الباقلانى وحملها إلى الحرم ، فتكلم فيه وفى طريقته من تكلم ، كأبى نصر السجزى ، وأبى القاسم سعد بن على الزنجانى وأمثالها من أكابر أهل العلم والدين بما ليس هذا موضعه ، وهو ممن يرجح طريقة الثقفى والضبعى على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث ، وأهل المغرب كانوا يحجون ، فيجتمعون به و يأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق كما رحل أبو الوليد الباجي فأخذ طريقة أبي جعفر السمنانى الجهمى[1] صاحب القاضى أبى بكر ، ورحل بعده القاضى أبو بكر بن العربى فأخذ طريقة أبى المعالى فى الإرشاد .

ثم إنه مامن هؤلاء إلا مَنْ له فى الإسلام مساع مشكورة ، وحسنات مبرورة ، وله فى الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع ، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم ، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف ، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة ، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طَرْده والتزام لوازمه ، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال

---

(١) فى المطبوعة « الحنفى » .

ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين ، وصار النـاس بسبب ذلك : منهم من يعظمهم ؛ لما لهم من المحاسن والفضائل ، ومنهم من يذمهم ؛ لما وقع فى كلامهم من البدع والباطل ، وخيار الأمور أوساطها .

وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء ، بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات ؛ ويتجاوز لهم عن السيئات ، (٥٩ : ١٠ ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤوف رحيم) .

ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأخطأ فى بعض ذلك فالله يغفر له خطأه ، تحقيقا للدعاء الذى استجابه الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا (٢ : ٢٨٦ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا)

ومن اتبع ظنه وهَوَاه فأخذ يشنع على مَنْ خالفه بمـا وقع فيه من خطأ ظنه صوابا بعد اجتهاده ، وهى من البدع المخالفة للسنة ، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو أصغر فيمن يعظمه وهو من أصحابه ، فقلَّ من يسلم من مثل ذلك فى المتأخرين ، لـكثرة الاشتباه ، والاضطراب ، وبُعْد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة الذى به يحصل الهدى والصواب ، ويزول به عن القلوب الشك والارتياب ، ولهذا تجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون فى مثل هـذه الأصول ولوازمها ، فيقولون القولَ الموافق للسنة ، وينفون ماهو من لوازمه ، غير ظانين أنه ينافيه ، ويقولون بملزومات القول المنافى الذى ينافى ما أثبتوه من السنة ، وربما كَفَّروا من خالفهم فى القول المنافى وملزوماته ، فيكون مضمون قولهم : أن يقولوا قولا ويكفروا من يقوله ، وهذا يوجد لـكثير منهم فى الحال الواحد ؛ لعدم تفطنه لتناقض القولين ، ويوجد فى الحالين؛ لاختلاف نظره واجتهاده .

وسبب ذلك ما ابتدعه أهل الإلحاد والضلال من الألفاظ المجملة التى يظن الظان أنه لا يدخل فيها إلا الحق ، وقد دخل فيها الحق والباطل ، فمن لم ينقب

عنها أو يستفصل المتكلم بهـا – كما كان السلف والأئمة يفعلون – صار متناقضا أو مبتدعا ضالا من حيث لا يشعر .

وكثير ممن تكلم بالألفاظ المجملة المبتَدَعة كلفظ « الجسم والجوهر والعَرَض وحلول الحوادث » ونحو ذلك ، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسله ، فوقع فى كلامهم من الخطإ والضلال ما أوجب ذلك ، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم ، فإن البدعة لا تكون حقاً محضاً موافقاً للسنة ، إذ لو كانت كذلك لم تـكن باطلا ، ولا تـكون باطلا محضاً لا حَقّ فيه ، إذ لو كانت كذلك لم تَخْفَ على الناس ، ولـكن تشتمل على حق وباطل ، فيكون صاحبها قد لَبَسَ الحق بالباطل : إما مخطئاً غالطاً ، و إما متعمداً لنفاق فيه و إلحاد ، كما قال تعالى (٩ : ٤٧ لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خَبالاً ولأوضعوا خلالـكم يبغونـكم الفتنة وفيكم سماعون لهم) . فأخبر أن المنافقين لو خَرَجُوا فى جيش المسلمين ما زادوهم إلا خبـالا ، ولـكانوا يسعون بينهم مسرعين ، يطلبون لهم الفتنـة ، وفى المؤمنين مَنْ يقبل منهم و يستجيب لهم : إما لظن مخطىء ، أو لنوع من الهوى ، أو لمجموعهما ؛ فإن المؤمن إنما يدخل عليه الشيطـان بنوع من الظن واتباع هواه ، ولهـذا جاء فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، و يحب العقل الـكامل عند حلول الشهوات » وقد أمر المؤمنين أن يقولوا فى صلاتهم (اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) ، فالمغضوب عليهم عرفوا الحق ولم يعملوا به ، والضالون عبدوا الله بلا علم ، ولهذا نَزَّهَ الله نبيه عن الأمرين بقوله (٥٣ : ١ – ٢ والنجم إذا هوى ، ماضل صاحبكم وما غوى) وقال تعـالى (٣٨ : ٤٥ واذكر عبادنا إبراهيم و إسحاق و يعقوب أولى الأيدى والأبصار)

وهذا الذى تقدم ذكره – من إنكار أئمة العراقيين من أصحاب الشافعى قولَ

ابن كُلَّاب ومتبعيه فى القرآن ـ هو معروف فى كتبهم ، ومعلوم أنه ليس بعد الشافعي وابن سُرَيج مثلُ الشيخ أبى حامد الإسفراينى ، حتى ذكر أبو إسحاق فى طبقات الفقهاء عن أبى الحسين القُدُورى : أنه كان يقول فى الشيخ أبى حامد : إنه أنظرُ من الشافعى ، وهذا الكلام ـ وإن لم يكن مطابقاً لمعناه ، لجلالة قدر الشافعى وعُلو مرتبته ـ فلولا براعة أبى حامد ، ما قال فيه الشيخ أبو الحسين القُدُورى مثل هذا .

وقد قال أبو حامد فى كتاب « التعليق فى أصول الفقه » : مسألة في أن الأمر أمر لصيغته أو لقرينة تقترن به ، اختلف الناس فى الأمر : هل له صيغة تدل على كونه أمراً ، أم ليس له ذلك ؟ على ثلاثة مذاهب ، فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدل بمجردها على كونه أمراً إذا عَرِيَتْ عن القرائن ، وذلك مثل قول القائل : افعل كذا وكذا ، وإذا وجد ذلك عارياً عن القرائن كان أمرا ولا يحتاج فى كونه أمراً إلى قرينة .

هذا مذهب الشافعى رحمه الله ومالك وأبى حنيفة والأوزاعى ، وجماعة أهل العلم ، وهو قول البلخى من المعتزلة .

وذهبت المعتزلة بأسْرِها ـ غير البلخى ـ إلى أن الأمر لا صيغة له ، ولا يدل اللفظ بمجرده على كونه أمرا ، وإنما يكون أمراً بقرينة تقترن به ، وهى الإرادة ، ثم اختلفوا فى تلك الإرادة : فمنهم من قال : هى إرادة المأمور به ، فإذا قال : افعل ، وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار أمرا ، وإذا عَرِىَ عن ذلك لم يكن أمرا ، ومنهم من قال : يحتاج الى إرادة شيئين : إرادة المأمور به ، وإرادة كون اللفظ أمراً ، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء ، ولسنا نتكلم معهم فى هذا الفصل ؛ فإنه شىء يتفرع على مذاهبهم ، وإنما الخلاف بيننا وبينهم فى الأصل ، وهو أن اللفظ هل يكون أمراً بصيغته ، أو بقرينة تقترن به ؟

وذهب الأشعرى ومَنْ تابعه إلى أن الأمر هو مَعْنًى قائم بنفس الآمر ، لا يفارق الذات ولا يزايلها ، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهى والخبر

والاستخبار وغير ذلك ، كل هذه المعانى قائمة بالذات لاتزايلها ، كالقدرة والعلم وغير ذلك ، وسواء فى هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين ، إلا أن أمر الله تعالى يختص بكونه قديماً ، وأمر الآدمى مُحدَث ، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهيا ، وإنما هى عبارة عنه .

قال : وكان ابن كلاب عبد الله بن سعيد القطان يقول : هى حكاية عن الأمر ، وخالفه أبو الحسن الأشعرى فى ذلك ، فقال : لا يجوز أن يقال « إنها حكاية » ؛ لأن الحكاية تحتاج الى أن تكون مثل المحكى ، ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس ، وتقرر مذهبهم على هذا . فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف فى أن الأمر هل له صيغة أم لا ، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس ، فذلك المعنى لا يقال : إن له صيغة ، أو ليست له صيغة ، وإنما يقال ذلك فى الألفاظ ، ولكن يقع الخلاف فى اللفظ الذى هو عندهم عبارة عن الأمر ، وعندنا أن هذا هو أمر ، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة ، وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر ، ولا دالا على ذلك بمجرد صيغته ، ولكنه يكون موقوفاً على مابيَّنه الدليل ، فإن دلَّ الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حُمل عليه ، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حُمل عليه ، إلا أننا نتكلم معهم في الجملة : أن هذا اللفظ ، هل يدل على الأمر من غير قرينة أم لا ؟ وبسط كلامه فى هذه المسألة إلى آخرها .

وهذا أيضاً معروف عن أئمة الطريقة الخراسانية ، ومن متأخريهم أبو محمد الجوينى والد أبى المعالى .

وقد ذكر أبو القاسم ابن عساكر فى مناقبه ما ذكره عبد الغافر الفارسي فى ترجمة أبى محمد الجوينى ، قال : سمعت خالى أبا سعد — يعنى عبد الواحد بن أبى القاسم القشيرى — يقول : كان أئمتنا فى عصره ، والمحققون من أصحابنا ، يعتقدون

فيه من الكمال والفضل والخصال الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً فى عصره لما كان إلا هو ، من حسن طريقته ووَرَعه وزهده وديانته في كمال فضله .

قال أبو محمد فى آخر كتاب صنفه سماه : « عقيدة أصحاب الإمام المطلبى الشافعى وكافة أهل السنة والجماعة » وقد نقل هذا عنه أبو القاسم ابن عساكر فى كتابه الذى سماه « تبيين كذب المفترى »

قال أبو محمد : ونعتقد أن المصيب من المجتهدين فى الأصول والفروع واحد ، ويجب التعيين فى الأصول ، فأما الفروع فربما يتأتى التعيين وربما لا يتأتى ، ومذهب الشيخ أبى الحسن تصويب المجتهدين فى الفروع ، وليس ذلك مذهب الشافعى ، وأبو الحسن أحَدُ أصحاب الشافعى ، فإذا خالفه فى شىء أعْرَضْنا عنه فيه ، ومن هذا القبيل قوله : لاصيغة للألفاظ ، أى الكلام ، وتَقِلُّ وتعز مخالفتهُ أصولَ الشافعي ونصوصَهُ ، وربما نسب المبتدعون إليه ما هو برىء منه ، كما نسبوا إليه أنه يقول : ليس فى المصحف قرآن ، ولا فى القبر نبى ، وكذلك الاستثناء فى الإيمان ، ونفى القدرة على الخلق فى الأزل ، وتكفير العوام ، وإيجاب علم الدليل عليهم ، قال : وقد تصفحت ماتصفحت من كتبه ، فوجدتها كلها خلاف مانسب إليه .

قلت : هذه المسائل فيها كلام ليس هذا موضعه ، ولكن المقصود هنا : أنه جَعَل مِنَ القَبيل الذى خالف فيه الشافعىَّ وأعرض عنه فيه أصحابه : مسألة صيغ الألفاظ ، وهذه هى مسألة الكلام ، وقوله فيها هو قول ابن كُلَّاب « إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس الله تعالى : إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن القرآن العربى لم يتكلم الله به ، بل وليس هو كلام الله ، وإنما خلقه فى بعض الأجسام »

وجمهورُ الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون : إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار ، وإن معانى القرآن ليست هى معانى التوراة ، وليست معانى التوراة

المعرّبة هى القرآن ، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة ، ولا حقيقة الأمر هى حقيقة الخبر .

و إنما اضطر ابن كلاب والأشعرى ونحوهما إلى هذا الأصل : أنهم لما اعتقدوا أن الله لايقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، لافعلٌ ولا تكلمٌ ولا غيرُ ذلك ، وقد تبين لهم فساد قول من يقول : « القرآن مخلوق » ولا يجعل لله تعالى كلاماً قائماً بنفسه ، بل يجعل كلامه ما خلقه فى غيره ، وعرفوا أن الكلام لا يكون مفعولا منفصلا عن المتكلم ، ولا يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه ، بل إذا خلق الله شيئاً من الصفات والأفعال بمحلٍّ كان ذلك صفة لذلك المحل ، لا لله ، فإذا خلق فى محلٍّ الحركة كان ذلك المحل هو المتحرك بها ، وكذلك إذا خلق فيه حياة كان ذلك المحل هوالحىّ بها ، وكذلك إذا خلق علما وقدرة وكلاما كان ذلك المحل هو العالم القادر بها ؛ فإذا خلق كلاما فى غيره كان ذلك المحل هو المتكلم به .

وهـذا التقرير مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من جميع الطوائف أهل الحديث والسنة ، ومثلُ الكرامية والكلابية وغيرهم .

ولازم هذا أن من قال « إن القرآن العربى مخلوق » أن لا يكون القرآن العربى كلام الله ، بل يكون كلاما للمحل الذى خلق فيه ، ومن قال « إن لفظ الكلام يقع بالاشتراك على هذا وهـذا » تبطل حجته على المعتزلة ؛ فإن أصل الحجة أنه إذا خلق كلاما فى محل كان الكلام صفة لذلك المحـل ، فإذا كان القرآن العربى كلاما مخلوقا فى محل كان ذلك المحل هو المتكلم به ، ولم يكن كلام الله ، ولهذا قال من قال « لا يسمى كلاما إلا مجازا » فرارا من أن يثبتوا كلاما حقيقيا قائما بغير المتكلم به ، فلما عظم تشنيع الناس على هذا القول ، وكان تسمية هذا كلاما حقيقة معلوما بالاضطرار من اللغة ، أرادوا أن يجعلوا لفظ الكلام مشتركا ؛ فأفسدوا الأصل الذى بَنَوْا عليه قولهم .

و بإنكار هذا الأصل استطال عليهم مَنْ يقول بخلق القرآن من المعتزلة والشيعة والخوارج ونحوهم ، فإن هؤلاء لما ناظرهم مَنْ سلك طريقة ابن كلاب -ومضمونها : أن الله لا يقدر على الكلام ولا يتكلم بما شاء ولاهو متكلم باختياره ومشيئته - طمع فيهم أولئك ؛ لأن جمهور الخلق يعلمون أن المتكلم يتكلم بمشيئته واختياره ، وهو قادر على الكلام ، وهو يتكلم بما يشاء .

ولكن منشأ اضطراب الفريقين اشتراكهما فى أنه لا يقوم به ما يكون بإرادته وقدرته ؛ فلزم هؤلاء - إذا جعلوه يتكلم بقدرته واختياره - أن يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولزم هؤلاء - إذا جعلوه غير مخلوق - أن لا يكون قادراً على الكلام ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا يتكلم بما يشاء .

والمقصود هنا أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه لما وافقوا سلف الأمة وسائر العقلاء على أن كلام المتكلم لا بد أن يقوم به ، فما لا يكون إلا بائنا عنه لا يكون كلامه ، كما قال الأئمة : كلامُ الله من الله ليس ببائن منه ، وقالوا : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ ، و إليه يعود ، فقالوا « منه بدأ » رداً على الجهمية الذين يقولون : بدأ من غيره ، ومقصودهم أنه هو المتكلم به ، كما قال تعالى (٣٠ : ١ تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) وقال تعالى (٣٢ : ١٣ ولكن حق القول منى) وأمثال ذلك .

ثم إنهم - مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا - اعتقدوا هذا الأصل ، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلقا بمشيئته ، بناء على هذا الأصل الذى وافقوا فيه المعتزلة ، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما يكون مقدورا مرادا ، قالوا : والحروف المنظومة والأصواتُ لا تكون إلا مقدورة مرادة ، فأثبتوا معنى واحدا لم يمكنهم إثبات معانٍ متعددة ، خوفا من إثبات مالا نهاية له ، فاحتاجوا أن يقولوا « معنى واحدا » فقالوا القول الذى لزمته تلك اللوازم التى عظم فيها نكير جمهور المسلمين ، بل جمهور العقلاء عليه .

وأنكر الناس عليهم أمورا : إثبات معنى واحد ، هو الأمر والخبر ، وجَعْل القرآن العربى ليس هو كلام الله الذى تكلم به ، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله ، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها ، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن ، وأن الله لايقدر أن يتكلم ، ولا يتكلم بمشيئته واختياره ، وتكليمه لمن كلمه من خلقه ، كموسى وآدم ، ليس إلا خَلْق إدراك ذلك المعنى لهم ، فالتكلم هو خَلْق الإدراك فقط .

ثم منهم من يقول : السمع يتعلق بذلك المعنى و بكل موجود ، فكل موجود يمكن أن يُرَى ويُسْمع ، كما يقوله أبو الحسن .

ومنهُم من يقول : بل كلام الله لايسمع بحال ، لامنه ولا من غيره ؛ إذ هو معنى ، والمعنى يفهم ولايسمع ، كما يقوله أبو بكر ونحوه .

ومنهم من يقول : إنه يسمع ذلك المعنى من القارىء مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طائفة أخرى .

وجمهور العقلاء يقولون : إن هذه الأقوال معلومة الفساد بالضرورة ، و إنما ألجأ القائلين بها ماتقدم من الأصول التى استلزمت هذه المحاذير ، و إذا انتفى اللازم انتفى الملزوم .

وكذلك من قال « لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة ، وهو لايقدر على التكلم بها ، ولا له فى ذلك مشيئة ولا فعل » من أهل الحديث والفقهاء والكلام المنتسبين إلى السنة ، فجمهورُ العقلاء يقولون : إن قول هؤلاء أيضاً معلوم الفساد بالضرورة ، و إنما ألجأهم إلى ذلك اعتقادُهم أن الكلام لا يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، مع علمهم بأن الكلام يتضمن حروفا منظومة وصوتاً مسموعا من المتكلم .

وأما من قال « إن الصوت المسموع من القارىء قديم » أو « يسمع منه صوت قديم ومحدث » فهذا أظهر فساداً من أن يحتاج إلى الكلام عليه .

وكلام السلف والأئمة والعلماء فى هذا الأصل كثير منتشر ، ليس هذا موضع استقصائه .

وأما دلالة الكتاب والسنة على هذا الأصل فأكثر من أن تحصر ، وقد ذكر منها الإمام أحمد وغيره من العلماء فى الرد على الجهمية ماجمعوه ، كما ذكر الخَلاَّل فى كتاب السنة ، قال : أخبرنا المروزى قال : هذا ماجمعه و احتج به أبو عبد الله على الجهمية من القرآن ، وكتبه بخطه ، وكتبته من كتابه ؛ فذكر المروزى آياتٍ كثيرة ، دون ماذكر الخضر بن أحمد عن عبد الله بن أحمد ، وقال فيه : سمعت أبا عبد الله يقول : فى القرآن عليهم من الحجج فى غير موضع — يعنى الجهمية —

قال الخلال : وأنبأنا الخضر بن أحمد المثنى الكندى سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : وجدت هذا الكتاب بخط أبى ، فيما احتج به على الجهمية ، وقد ألف الآيات إلى الآيات فى السور ، فذكر آياتٍ كثيرةً تدل على هذا الأصل ، مثل قوله تعالى (٢ : ١٨٦ و إذا سألك عبادى عنى فإنى قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان ، فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون) وقوله تعالى (٢ : ١١٧ بديع السموات والأرض ، و إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون) وقوله (٢ : ١٧٤ إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب و يشترون به ثمناً قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار ، ولا يكلمهم الله يوم القيامة) وقوله تعالى (٣ : ١٨١ لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) وقوله تعالى (٣ : ٤٥ — ٤٧ إن الله يُبَشِّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم — إلى قوله تعالى — قال : كذلكِ الله يخلق ما يشاء ، إذا قضى أمراً فإنما يقول له : كن فيكون) وقوله تعالى (٣ : ٥٩ إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له : كن فيكون) وقوله تعالى (٣ : ٧٧ إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلا أولئك لا خَلاَق لهم فى الآخرة ، ولا يكلمهم الله ولا ينظر

إليهم يوم القيامة) وقوله تعالى (٦ : ٧٣ وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ، ويوم يقول : كن فيكون ، قوله الحق وله الملك) وقوله (٤ : ١٦٤ وكلم الله موسى تكليما) وقوله (٧ : ١٤٣ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) وقوله (١١: ١١٠ ولولا كلمة سبقت من ربك لقضى بينهم ، وإنهم لفى شك منه مريب) وقوله (٤٢ : ٢١ ولولا كلمة الفصل لقضي بينهم) وقوله (١١ :١١٩ وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) وقوله (١٢ : ٣ نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين) وقوله (١٨: ١٠٩ قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفدَ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى) وقال تعالى (٢٠ : ١١ ـ ٣٩ فلما أتاها نودِى ياموسى ، إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طُوًى ، وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى ، إننى أنا الله لا إلٰه إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى ـ إلى قوله ـ إننى معكما أسمع وأرى ـ إلى قوله ـ وألقيت عليك محبة منى ولتصنع على عينى) وقوله (٢٠ : ١٢٩ ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاماً وأجل مسمى) وقوله (٢١ : ٨٣ ـ ٩٠ وأيوب إذ نادى ربه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين ، فاستجبنا له فكشفنا مابه من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم ـ إلى قوله ـ وذا النون إذ ذهب مغاضباً فظن أن لن نقدر عليه ، فنادى فى الظلمات : أن لا إلٰه إلا أنت ، سبحانك إنى كنت من الظالمين ، فاستجبنا له ونجيناه من الغم وكذلك ننجى المؤمنين ـ إلى قوله ـ وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرنى فرداً وأنت خير الوارثين ، فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه) وقوله (٢٥ : ٥٩ الذى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً) وقوله (٢٧ : ٨ فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها) وقوله (٢٨ : ٣٠ فلما أتاها نودى من شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن ياموسى إنى أنا الله رب العالمين) وقوله تعالى (٣٦ : ٨٢ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن

فيكون) وقوله تعـالى (٣٧ : ١٧١ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، إنهم لهم المنصورون ، وإنَّ جندنا لهم الغالبون) وقوله تعالى (٣٩ : ٦٧ وما قَدَرُوا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه ، سبحانه وتعالى عما يشركون) وقوله تعالى (٤٠ : ٦٨ وهو الذى يحيى ويميت فإذا قضى أمراً فإنما يقول له : كن فيكون) وقوله تعالى (٤٠ : ٦٠ وقال ربكم : ادعونى أستجب لـكم) وقوله تعالى (٤٢ : ١٤ ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمًّى لقضى بينهم ، وإن الذين أورثوا الـكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب) وقوله تعالى (٤٢ : ٥١ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه مايشاء) وقوله تعالى (٤٣ : ٥٥ فلما آسَفُونَا انتقمنا منهم) وقوله (٥٨ : ١ قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله ، والله يسمع تحاوركما) .

قلت : وفى القرآن مواضع كثيرة تدل على هذا الأصل ، كقوله تعالى (٢ : ٢٩ هو الذى خلق لـكم مافى الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سمٰوات وهو بكل شىء عليم) وقوله (٤١ : ٩ ـ ١١ قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين ـ إلى قوله ـ : ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض : ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا : أتينا طائعين) وقوله (٢ : ٢١٠ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائـكة) وقوله (٦ : ١٥٨ هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائـكة ، أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك) وقوله (٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفاً صفا) وقوله تعالى (٩ : ١٠٥ وقل اعملوا فسيرى الله عملـكم ورسوله والمؤمنون) وقوله (١٠ : ١٤ ثم جعلناكم خلائف فى الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) وقوله تعالى (٧ : ٥٤ إن ربكم الله الذى خلق السمٰوَات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) فى غير موضع فى القرآن ، وقوله تعالى (١٦ : ٤٠ إنما

قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له : كن فيكون) وقوله تعالى (١٧ : ١٦ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) وقوله تعالى (١٣ : ١١ وإذا أراد الله بقوم سوءًا فلا مَرَدَّ له ، وما لهم من دونه من وال) وقوله تعالى (٥٥ : ٢٩ كل يوم هو فى شأن) وقوله تعالى (٢٨ : ٦٢ ويوم يناديهم فيقول : أين شركائى الذين كنتم تزعمون ؟) وقوله (٢٦ : ١٠ وإذ نادى ربك موسى : أن ائت القوم الظالمين) وقوله (٧ : ٢٢ وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ، وناداهما ربهما : ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ؟) وقوله تعالى (٢٦ : ١٥ قال : كَلاَّ ! فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون) وقوله (٣٦ : ٥٨ سلام قولاً من رب رحيم) وقوله تعالى (٣٩ : ٢٣ الله نزل أحسن الحديث) وقوله (٤٥ : ٦ فبأى حديث بعد الله وآياته يؤمنون ؟) وقوله (٧٧ : ٥٠ فبأىِّ حديث بعده يؤمنون ؟) وقوله (٤ : ٨٦ ومَنْ أصْدَقُ من الله حديثاً ؟) .

وأمثال ذلك كثير فى كتاب الله تعالى ، بل يدخل فى ذلك عامة ما أخبر الله به من أفعاله ، لا سيما المرتّبة ، كقوله تعالى (٩٣ : ٥ ولسوف يعطيك ربك فترضى) وقوله (٩٢ : ٧ فسنيسره لليسرى) وقوله (٩٢ : ١٠ فسنيسره للعسرى) وقوله (٨٨:٢٦ ، ٢٧ إن إلينا إيابهم ، ثم إن علينا حسابهم) وقوله (٧٥:١٧ – ١٩ إن علينا جَمْعه وقرآنه ، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه) وقوله (٨٤: ٨ فسوف يحاسَب حساباً يسيراً) وقوله (٨٠ : ٢٥ ، ٢٦ أنا صببنا الماء صباً ، ثم شققنا الأرض شقًّا) وقوله تعالى (٣٠ : ٢٧ وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهونُ عليه) وقوله (٧٧ : ١٦ ، ١٧ ألم نُهْلِكِ الأولين ، ثم نتبعهم الآخِرين ؟) ونحو ذلك .

لكن الاستدلال بمثل هـذا مبنى على أن الفعل ليس هو المفعول ، والخلق ليس هو المخلوق ، وهو قول جمهور الناس على اختلاف أصنافهم ، وقد قرر هذا فى غير هذا الموضع .

ثم هؤلاء على قولين : منهم من يقول : إن الفعل قديم لازم للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومنهم من يقول : يتعلق بمشيئته وقدرته ، وإن قيل إن نوعه قديم ؛ فهؤلاء يحتجون بما هو الظاهر المفهوم من النصوص .

وإذا تأول من ينازعهم أن المتجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من غير تجدد فعل ، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب والبغض والرضا والسخط ، على أن المتجدد ليس أيضاً إلا المخلوقات التى تُراد وتحبُّ وَتُسْخَطَ ، وكذلك نصوص القول والكلام والحديث ، ونحو ذلك : على أن المتجدد ليس إلا إدراك الخلق والإتيان والمجىء ، وليس إلا مخلوقاً من المخلوقات .

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد ، ولا نزاع بين الناس أنها خلاف المفهوم الظاهر الذى دل عليه القرآن والحديث .

ثم ملاحدة الباطنية يقولون : إن الرسل أرادوا إفهام الناس مايتخيلونه ، وإن لم يكن مطابقا للخارج ، ويجعلون ذلك بمنزلة مايراه النائم ، فتفسير القرآن عندهم يشبه تعبير الرؤيا التى لا يفهم تعبيرها من ظاهرها ، كرؤيا يوسف والملك ، بخلاف الرؤيا التى يكون ظاهرها مطابقا لباطنها .

وأما المسلمون من أهل الكلام فهم وإن كانوا يكفرون من يقول بهذا ، فإما أن يتأولوا تأويلات يعلم بالضرورة أن الرسول لم يُرِدْهَا ، وإما أن يقولوا : ماندرى ماأراد ، فهم إما فى جهل بسيط أو مركب ، وَمَدَار هؤلاء كلهم على أن العقل عَارَضَ مادلت عليه النصوص .

وقد بين أهلُ الإثبات أن العقل مطابق موافق لما أخبرت به النصوص ، ودلت عليه ، لا معارض له ، لكن المقصود هنا أن نبين أن القرآن والسنة فيهما من الدلالة على هذا الأصل مالا يكاد يحصر ، فمن له فهم فى كتاب الله يستدل بما ذكر من النصوص على ماترك ، ومن عرف حقيقة قول النُّفاة علم أن القرآن مناقض لذلك مناقضة لا حيلة لهم فيها ، وأن القرآن يثبت مايقدر الله عليه ويشاؤه

من أفعاله التى ليست هى نفس المخلوقات وغير أفعاله . ولولا ما وقع فى كلام الناس من الالتباس والإجمال لما كان يُحتَاج أن يقال : الأفعال التى ليست هى نفس المخلوقات ، فإن المعقول عند جميع الناس أن الفعل المتعدى إلى مفعول ليس هو نفس المفعول ، ولكن النفاة عندهم أن المخلوقات هى نفس فعل الله ، ليس له فعل عندهم إلا نفس المخلوقات ؛ فلهذا احتيج إلى البيان .

ومما يدل على هذا الأصل ما علق بشرط ، كقوله تعالى : (٦٥ : ٢ ، ٣ ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقوله: (٣ : ٣١ إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) وقوله : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) وقوله (٦٥ : ١ لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) وقوله تعالى (١٨ : ٢٣ ، ٢٤ ولا تقولن لشىء : إنى فاعل ذلك غداً ، إلا أن يشاء الله) وقوله تعالى : (٤٧ : ٢٨ ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله)

وفى الجملة هذا فى كتاب الله أكثر من أن يحصر .

وكذلك الأحاديث الصحيحة المتَلَقَّاة بالقبول ، كقوله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه « ولا يزال عبدى يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه » وقوله : « أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ؟ » وقوله فى حديث الشفاعة : « إن ربى قد غضب اليومَ غَضَباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعدهُ مثله » وقوله « إذا تكلم الله بالوحى سمع أهلُ السموات كجرّ السلسلة على الصَّفا » وقوله « إن الله يُحدِث من أمره ماشاء وإن مما أحدث : أن لا تكلموا فى الصلاة » وقوله فى حديث التجلىِّ « فيقولون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله فى صورته التى يعرفون » وقوله : « للهُ أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بأرض دَوِّيَّة مُهْلكة عليها طعامه وشرابه ، فطلبها فلم يجدها ، فنام تحت شجرة ينتظر الموت ، فلما استيقظ إذا هو بدابته عليها طعامه وشرابه ، فالله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا براحلته » وهذا الحديث مستفيض عن النبى صلى الله عليه

وسلم فى الصحيحين من غير وجه ، من حديث ابن مسعود وأبى هريرة وغيرهما ، وقوله « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه[1] ، كلاهما يدخل الجنة » وفى حديث آخرِ مَنْ يدخل الجنة[2] « قال : فيضحك الله منه » وقوله « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه و بينه حجاب ولا ترجمان » وفى حديث « قسمت الصلاة بينى و بين عبدى نصفين ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله : حمدنى عبدى ، فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجدنى عبدى» وقوله صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى : مَنْ تقرب إلىَّ شبراً تقربت إليه ذراعا ، ومن تقرب إلى ذراعا تقربت إليه باعا » وقوله صلى الله عليه وسلم « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا شَطْرَ الليل ، أو ثلث الليل الآخر ، فيقول : مَنْ يدعونى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه ؟ من يستغفرنى فأغفر له ؟ » وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الأنصارى الذى أضاف رجلا وآثره على نفسه وأهله ، فلما أصبح الرجل غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « لقد ضحك الله الليلة ، وأعجب من فعالكما » وأنزل الله تبارك وتعالى (٥٩ : ٩ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خَصَاصة) وهذه الأحاديث كلها فى الصحيحين .

وفى السنن من حديث على عن النبى صلى الله عليه وسلم حديث الركوب على الدابة ، قال : فقلت « يارسول الله من أي شىء تضحك ؟ قال : ربك يضحك إلى عبده إذا قال : رب اغفرلى ذنوبى ، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، قال : علم عبدى أنه لايغفر الذنوب غيرى » وفى لفظ « إن ربك ليعجب من عبده إذا قال : رب اغفرلى ذنوبى ، يعلم أنه لايغفر الذنوب غيرى » وفى حديث أبى رزين عنه صلى الله عليه وسلم قال « ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غِيَره ينظر إليكم أزِلين قنطين ، فيظل يضحك ، يعلم أن فرجكم قريب ، فقال له أبو رزين : أو يضحك الرب ؟ قال : نعم ، فقال : لن نعدم من رب يضحك خيرا » .

وفى الصحيحين وغيرهما ـ فى حديث التجلى الطويل المشهور الذى رُوِىَ عن

(١و٢) سيذكر المؤلف قريباً هذين الحديثين بأوسع من هذه الإشارة .

النبى صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة ـ فهو فى الصحيحين من حديث أبى هريرة وأبى سعيد ، وفى مسلم من حديث جابر ، ورواه أحمد من حديث ابن مسعود وغيره ، قال فى حديث أبى هريرة « قال : أولستَ قد أعْطَيْتَ العهود والمواثيق : أن لا تسأل غير الذى أعطيت ؟ فيقول: يارب لا تجعلنى أشقى خلقك ! فيضحك الله تبارك وتعالى منه ، ثم يأذن له فى دخول الجنة »

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « فيقول الله : يا ابن آدم ، أترضى أن أعطيك الدنيا ومثلها معها ؟ فيقول : أىْ ربٍّ أتستهزىء بى ، وأنت رب العالمين ؟ وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال ألا تسألونِّى : مم ضحكت ؟ فقالوا : مم ضحكت يا رسول الله ؟ فقال : من ضحك رب العالمين ، حين قال : أتستهزىء بى وأنت رب العالمين ؟ فيقول : إنى لا أستهزىء بك ، ولكنىّ على ما أشاء قادر »

وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما يدخل الجنة ، قالوا : كيف يا رسول الله ؟ قال : يقتل هذا فيلج الجنة ، ثم يتوب الله على الآخر فيهديه إلى الإسلام ثم يجاهد فى سبيل الله فيستشهد »

وفى الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم قال « عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل »

وفى حديث معروف « لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه ويسبغه ، ثم يأتى المسجد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا تبشبش الله له كما يتبشبش أهل الغائب بطلعته »

وفى الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أيضا أنه قال « الدنيا حلوة خضرة ، وإن الله مستخلفكم فيها ، فناظر كيف تعملون ـ وفى لفظ : مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون ـ فاتقوا الدنيا ، واتقوا النساء »

وفى الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله لا ينظر إلى

صُوَرِكم وأموالـكم ، ولـكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالـكم »

وفى الصحيحين عن أبى واقد اللَّيْثى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان قاعدا فى أصحابه إذ جاء ثلاثة نفر ، فأما رجل فوجد فرجة فى الحلقة فجلس ، وأما رجل فجلس ، يعنى خلفهم ، وأما رجل فانطلق ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : ألا أخبركم عن هؤلاء النفر ؟ أما الرجل الذى جلس فى الحلقة فرجل أَوَى إلى الله فآواه الله ، وأما الرجل الذى جلس خلف الحلقة فاسْتَحْيا فاستحيا الله منه ، وأما الرجل الذى انطلق فأعرض فأعرض الله عنه »

وعن سلمان الفارسى موقوفا ومرفوعا قال : « إن الله يَسْتَحيِي أن يبسط العبدُ يديه إليه يسأله فيهما خيرا فيردهما صِفْرًا خائبتين »

وفى الصحيح عنه ، فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويَدَه التى يَبْطِش بها ، ورجله التى يمشى بها ، فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى ، ولئن سألنى لأُعْطِيَنَّه ، ولئن استعاذنى لأعيذنه ، وما ترددت فى شىء أنا فاعلُه تردُّدِى عن قَبْض نفس عبدى المؤمن ، يكره الموت وأكره مَسَاءته ! ولا بدله منه »

وفى الصحيح عن عُبَادة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « من أَحَبَّ لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه ، فقالت عائشة : إنا لنـكره الموت ؟ قال : ليس ذاك ، ولـكن المؤمن إذا حضره الموتُ بُشِّر برضوان الله وكرامته ، وإذا بشر بذلك أَحَبَّ لقاء الله وأحب الله لقاءه ، وإن الـكافر إذا حضره الموت بُشِّر بعذاب الله وسخطه ، فكره لقاء الله ، وكره الله لقاءه » .

وفى الصحيحين عن البَرَاء بن عازب عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ، ولا يبغضهم إلا منافق ، من أحبهم أحبه الله ، ومن أبغضهم أبغضه الله »

وفى الصحيحين عن أبي سعيد عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة ، فيقولون : لَبَّيْكَ وسَعْدَيْكَ ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : ومالنا لا نرضى ؟ وقد أعطيتنا مالم تُعْطِ أحدا من خلقك ، فيقول عز وجل : أنا أعطيكم أفضل من ذلك ، قالوا : يارب وأىُّ شىء أفضلُ من ذلك ؟ قال : أحِلُّ عليكم رضوانى ، فلا أسخط عليكم بعده أبدا»

وفى الصحيحين عن أنس قال : « أنزل علينا ـ ثم كان من المنسوخ ـ : أبلغوا قومنا أنا قد لقينا ربنا ، فرضى عنا وأرضانا » .

وفى حديث عمرو بن مالك الرُّوَاسى قال : « أتيت النبى صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله ، ارْضَ عنى ، قال : فأعرض عنى ، ثلاثاً ، قال : قلت : يا رسول الله ، إن الرب ليرضى فيرضى ، فارض عنى ، فرضى عنى » .

وفى الصحيحين عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مَنْ حَلَفَ على يمين صَبْر لِيَقْتَطِعَ بها مالَ امرىء مسلم ، وهو فيها فاجر ، لقى الله وهو عليه غضبان » .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « اشتدَّ غضبُ الله على قوم فَعَلُوا هذا برسول الله » وهو حينئذ يشير إلى رَبَاعِيَتِهِ [١] .

وقال : « اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله فى سبيل الله » .

وفى صحيح مسلم عن حذيفة بن أسيد عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله ملكا فَصَورها ، وخَلَقَ الله سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ، ثم قال : ياربِّ ذكر أو أنثى ؟ فيقضى ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، ثم يقول : يارب أَجَلُه ؟ فيقضى ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، فيقول : يارب رزقه ؟ فيقضى ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، ثم يُخْرِج الملك الصحيفة في يده ، فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص » .

وفى الصحيح عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى سجوده

---

(١) كانت رباعيته صلى الله عليه وسلم قد كسرت فى غزوة أحد .

« أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك ، لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » .

وفى حديث آخر « أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده» .

وفى الصحيحين عن أنس فى حديث الشفاعة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « فإذا رأيتُ ربى وقعت له ساجداً ، فَيَدَعُنى ما شاء الله أن يَدَعَنى ، ثم يقول : يا محمد ، ارْفَعْ رأسَك ، وسَلْ تُعْطَهْ ، واشفع تشفع » وذكر مثل هذا ثلاث مرات .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، ويجتمعون فى صلاة الفجر وصلاة العصر ، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم ، فيسألهم — وهو أعلم بهم — كيف تركتم عبادى ؟ قالوا : تركناهم وهم يصلون ، وأتيناهم وهم يصلون » .

وفى الصحيحين أيضا عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إن لله ملائكة سيارة فُضْلا عن كتاب الناس ، سياحين فى الأرض ، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادَوْا : هَلُمُّوا إلى حاجتكم ، قال : فيجيئون حتى يحفون بهم إلى السماء الدنيا ، قال : فيقول الله عز وجل : أى شىء تركتم عبادى يصنعون ؟ قال : فيقولون : تركناهم يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك ، قال : فيقول : هل رأونى ؟ فيقولون : لا ، قال : فيقول : كيف لو رأونى ؟ قال : فيقولون : لو رأوك لكانوا أشد تمجيداً وأشد ذكرا ، قال : فيقول : فأى شىء يطلبون ؟ قالوا : يطلبون الجنة ، قال : فيقول : وهل رأوها ؟ فيقولون : لا ، قال : فيقول : كيف لو رأوها ؟ قال : فيقولون : لو رأوها كانوا أشد عليها حرصا وأشد لها طلبا ، قال : فيقول : من أى شىء يتعوذون ؟ قال : فيقولون : يتعوذون من النار ، قال : فيقول : وهل رأوها؟ قال : فيقولون : لا ، قال : فيقول : فكيف لو رأوها ؟ قال : فيقولون : لو رأوها كانوا أشد منها تعوذاً وأشد منها هربا ، قال : فيقول : إنى أشهدكم أنى قد غفرت

لهم ، قال فيقولون : إن فيهم فُلانا الخَطَّاء ، لم يردهم ، إنما جاء فى حاجة ، قال : فيقول : هم القوم لا يَشْقَى بهم جليسهم » .

وفى الصحيحين عن أنس عن النبى صلى الله عليـه وسلم قال « إن الله إذا أحب عبداً نادى جبريل : إنى قد أحببت فلانا فأحبَّه ، قال : فيحبه جبريل ، ثم ينادى فى السماء : إن الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع له القَبُول فى الأرض » وقال فى البغض مثل ذلك .

وفى الصحيحين عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدى بى ، وأنا معه حين يذكرنى ، فإن ذَكَرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإن ذكرنى فى ملإٍ ذكرته فى ملإٍ خيرٍ منهم ، وإن اقترب إلى شبراً اقتربت إليه ذراعاً ، وإن اقترب إلى ذراعاً اقتربت إليه باعاً ، وإن أتاني يمشى أتيته هَرْولة » .

وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة وأبى سعيد : أنهما شهدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما جلس قوم يذكرون الله إلا حفَّتْ بهم الملائكة ، وغشيتهم الرحمة ، وذكرهم الله فيمن عنده » .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم « أن رجلا أصاب ذنباً ، فقال : يارب ، إنى قد أصبت ذنباً فاغفره لى ، فقال ربه : علم عبدى أن له ربًّا يغفر الذنب ويأخذ به ، قد غفرت لعبدى ، ثم مكث ما شاء الله ، ثم أذنب ذنباً آخر ، فقال : أى ربِّ ، إنى قد أذنبت ذنباً فاغفره لى ، فقال ربه : علم عبدى أن له رباً يغفر الذنب ويأخذ به ، قد غفرت لعبدى ، فليفعل ما يشاء » .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « يقبض الله الأرض ويطوى السماء بيمينه ، ثم يقول : أنا الملك ، أين ملوك الأرض ؟ »

وفى الصحيحين عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان ، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا

شيئاً قدّمه ، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا شيئاً قدّمه ، وينظر أمامه فتستقبله النار ، فمن استطاع منكم أن يتقى النار ولو بشق تمرة فليفعل ، فإن لم يجد فبكلمة طيبة » .

وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث الرؤية قال فيه «فيلقى العبد فيقول: أى فلُ ، ألم أكرمك، وأسوّدك، وأزوّجك، وأسخر لك الخيل والإبل، وأذَرْك ترأس وتربع ؟ فيقول : بلى يا رب ، قال : فيقول : أفظننت أنك ملاقىّ ؟ فيقول : لا ، فيقول : إنى أنساك كما نسيتنى ، ثم يلقى الثانى ، فيقول : أي فل ـ فذكر مثل ما قال الأول ـ ويلقى الثالث فيقول: آمنت بك وبكتابك وبرسولك ، وصليت وصمت وتصدقت ، ويثنى بخير ما استطاع ، قال : فيقول : فههنا إذن ، قال : ثم يقال : ألا نبعث شاهدنا عليك ؟ فيفكر فى نفسه مَنْ الذى يشهد عليه ؟ فيختم على فيه ، ويقال لفخذه : انطق ، فتنطق فخذه ولحمه وعظامه ، تُعْلِمه ما كان ذلك ، ليعذر من نفسه ، وذلك المنافق» وذكر الحديث .

وفى صحيح مسلم عن أنس قال « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضحك ، قال : هل تدرون مم أضحك ؟ قال : قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال : من مخاطبة العبد ربه ، يقول : يارب ألم تجرنى من الظلم ؟ قال : يقول بلى ، قال : فيقول : فإنى لا أجيز على نفسى إلا شاهدا منى ، قال : فيقول : فكفى بنفسك عليك شهيدا ، وبالكرام الكاتبين شهودا ، قال : فيختم على فيه ، ويقال لأركانه : انطقى ، فتنطق بأعماله ، قال : ثم يخلّى بينه وبين الكلام ، قال : فيقول : بُعداً لَكنّ وسحقا ، فعنكن كنتُ أناضل » .

وفي الصحيحين عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله لأهون أهل النار عذاباً يوم القيامة : لو كان لك ما على الأرض من شىء ، أكنتَ تفتدى به ؟ فيقول : نعم ، فيقول له : قد أردتُ منك ماهو أهون من هذا وأنت فى صُلب آدم : أن لا تشركَ بى ، فأبيتَ إلا أن تشركَ » .

وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « يَدْنو أحَدُكم من ربه ، حتى يضع كَنَفه عليه ، فيقول : عملتَ كذا وكذا ؟ فيقول : نعم يارب ، فيقرره ، ثم يقول : قد سترتها عليك فى الدنيا ، وأنا أغفرها لك اليوم ، قال : ثم يعطَى كتاب حسناته ، وهو قوله (٦٩ : ١٩ : هاؤم اقرؤوا كتابيه) وأما الكفار والمنافقون فينادون : هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ، ألا لعنة الله على الظالمين » .

وفى صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « يقول الله يوم القيامة : يا ابن آدم ، مرضْتُ فلم تعدنى ، فيقول : يا رب كيف أعودك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمتَ أن عبدى فلانا مرض فلم تعده؟ أما علمت أنك لو عُدْتَه لوجدتنى عنده ، ويقول : يا ابن آدم ، استسقيتك فلم تسقنى ، فيقول : أى رب ، وكيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ فيقول تبارك وتعالى : أما علمت أن عبدى فلانا استسقاك فلم تسقه ؟ أما علمت أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندى ؟ قال : ويقول : يا ابن آدم ، استطعمتُكَ فلم تطعمنى ، فيقول : أى ربِّ وكيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا استطعمك فلم تطعمه ؟ أما إنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندى » .

وفى الصحيحين عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن الله يقول : يا أهل الجنة ، فيقولون : لبيك ربنا وسعديك والخير فى يديك ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : ربنا وما لنا لا نرضى ؟ وقد أعطيتنا مالم تعط أحداً من خلقك . فيقول : ألا أعطيكم أفضل من ذلك ؟ قال : فيقولون : يارب ، وأى شىء أفضل من ذلك ؟ قال : أُحِلُّ عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم بعده أبداً » وهذا فيه ذكر المخاطبة والرضوان جميعاً .

وفى الصحيحين عن عبد الله بن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار خروجا من النار : رجل يخرج

حَبْواً ، فيقول له ربه : ادخل الجنة ، فيقول : إن الجنة ملأى ، فيقول له ذلك ثلاث مرات ، كل ذلك يعيد : الجنة ملأى ، فيقول : إن لك مثل الدنيا عشر مرات » .

وفى الصحيحين عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ، ولهم عذاب أليم : رجل حلف على يمين على مال امرىء مسلم فاقتطعه ، ورجل حلف على يمين بعد العصر : أنه أُعْطِىَ بسلعته أكثرَ مما أعطى ، وهو كاذب ، ورجل منع فضل ماء ، يقول الله : اليوم أمنعك من فضلى ، كما منعت فضل مالم تعمل يداك » .

وفى صحيح مسلم عن أبى ذر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ، ولهم عذاب أليم ، قال : فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات ، فقال أبو ذر : خابوا وخسروا من هم يا رسول الله ؟ قال : المسبل[1] ، والمنان ، والمنفِّق سلعته بالحلف الكاذب »

وهذان الحديثان فيهما نفى التكلم والنظر عن بعض الناس ، كما نفى القرآن مثل ذلك ، وأما نفى التكلم وحده ففي غير حديث .

وهذا الباب فى الأحاديث كثير جدا يتعذر استقصاؤه ، ولكن نبهنا ببعضه على نوعه ، والأحاديث جاءت فى هذا الباب كما جاءت الآيات مع زيادة تفسير فى الحديث ، كما أن أحاديث الأحكام تجىء موافقة لكتاب الله ، مع تفسيرها لمُجْمله ، ومع ما فيها من الزيادات التى لا تعارض القرآن ؛ فإن الله سبحانه وتعالى أنزل على نبيه الكتاب والحكمة ، وأمر أزواج نبيه أن يذكرن ما يتلى فى بيوتهن من آيات الله والحكمة ، وامتنَّ على المؤمنين بأن بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وقال النبى صلى الله عليه

(١) أراد بالمسبل : المختال ذا العجب الذى نسى أنه من نطفة أمشاج فتطاول واستعلى ، والله لا يحب كل مختال فخور .

وسلم « ألا وإنى أوتيت الكتاب ومثله معه » . وفى رواية « ألا إنه مثل القرآن أو أكثر » .

فالحكمة التى أنزلها الله عليه مع القرآن ، وعلَّمها لأمته ، تتناول ما تكلم به فى الدين من غير القرآن من أنواع الخبر والأمر ، فخبره موافق لخبر الله ، وأمره موافق لأمر الله ، فكما أنه يأمر بما هو تفسير ما فى الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه فى الكتاب ؛ فهو أيضا يخبر بما فى الكتاب وبما هو تفسير ما فى الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه فى الكتاب ، فجاءت أخباره فى هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب : كخلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته ، ويذكر فيها أنواع كلامه وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده ، ويذكر فيها ما يذكره من رضاه وسخطه ، وحبه وبغضه ، وفرحه وضحكه ، وغير ذلك من الأمور التى تدخل فى هذا الباب .

والناس فى هذا الباب ثلاثة أقسام :

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم ، يجعلون هذا كله مخلوقا منفصلا عن الله تعالى .

والكلابية ومن وافقهم ، يثبتون ما يثبتون من ذلك : إما قديما بعينه لازماً لذات الله ، وإما مخلوقا منفصلا عنه .

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام ، يقولون : بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته ، كما دلت عليه النصوص الكثيرة .

ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثا ، كما تقوله الكرامية ، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثا ، بل قديما ، ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده ، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه ؛ فإن نعيم أهل الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية ، ومن الأعيان الحادثة مالا يفنى بعد

حدوثه ، كأرواح الآدميين ، فإنها مُبْدَعة ، كانت بعد أن لم تكن ، ومع هذا فهى باقية دائمة .

والفلاسفة تجوز مثل ذلك فى دوام النوع دون أشخاصه ، لكن الدهرية منهم ظنوا أن حركات الأفلاك من هذا الباب ، وأنها قديمة النوع ، فاعتقدوا قدمها ، وليس لهم على ذلك دليل أصلا ، وعامة ما يحتجون به إبطال قول من لايفرق بين حدوث النوع وحدوث الشخص ، ويقولون : إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها ، ويقولون : إن ذلك كله حدث من غير تجدد أمر حادث

وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى فى الحجة على الدهرية فى إفساد قولهم ، وفي صحة ماجاء به الكتاب والسنة ، كما تقدم بيانه ، وإن لم يبطل بطل قولهم .

فالمعقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أُدير الأمر ، وليس فى صريح المعقول ما يناقض صحيح المنقول ، وهو المطلوب .

ومن المعلوم : أن أصل الإيمان تصديق الرسول فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنه لا يجوز أن يكون ثَمَّ دليل لا عقلى ولا غير عقلى يناقض ذلك ، وهذا هو المطلوب هنا .

ولكن أقواماً ادعوا معارضة طائفة من أخباره للمعقول .

وأصل وقوع ذلك فى المنتسبين للاسلام والإيمان : أن أقواماً من أهل النظر والكلام أرادوا نصرة ما اعتقدوا أنه قوله بما اعتقدوه أنه حجة ، ورأوا أن تلك الحجة لها لوازم يجب التزامها ، وتلك اللوازم تناقض كثيراً من أخباره .

وهؤلاء غلطوا فى المنقول والمعقول جميعاً ، كما اعتقدت المعتزلة وغيرهم من الجهمية نُفَاةِ الصفات والأفعال أنه أخبر أن كل ماسوى الذات القديمة المجردة عن الصفات مُحْدَث الشخص والنوع جميعا ، وظنوا أن هذا من التوحيد الذى جاء به ، واحتجوا على ذلك بما يستلزم حدوث كل ما قامت به صفة وفعل ، وجعلوا

هذا هو الطريق إلى إثبات وجوده ووحدانيته وتصديق رسله ، فقالوا : إن كلامه مخلوق ، خَلَقه فى غيره ، لم يقم به كلام ، وإنه لا يُرى فى الآخرة ، ولا يكون مبايناً للخلق ، ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا غيرهما من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ، لا خَلْقٌ للعالم ولا استواء ولا غير ذلك ، فإنه لو قام به فعل أو صفة لكان موصوفاً محلا للأعراض ، ولو قام به فعل يتعلق بمشيئته للزم تعاقب الأفعال ودوام الحوادث ، وإذا جوزوا دوام النوع الحادث أو قدمه بطل ما به احتجوا على ما ظنوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخبر به .

وهم مخطئون فى المنقول والمعقول .

أما المنقول : فإن الرسول لم يخبر قط بقدم ذات مجردة عن الصفات والأفعال ، بل النصوص الإلهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والأفعال . وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة ، وهم يسلمون أن هذا هو الذى يظهر من النصوص، ولكن أخبر عن الله بأسمائه الحسنى وآياته المثبتة لصفاته وأفعاله ، وأنه (خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش)

فمن قال « الأفلاك قديمة أزلية » فقوله مناقض لقول الرسول صلى الله عليه وسلم بلا ريب ، كما أن من قال « إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل » فقوله مناقض لقول الرسول ، فليس لواحد منهما عقل صريح يدل على قوله ، بل العقل الصريح مناقض لقوله ، كما قد بين فى موضعه من وجوه كثيرة ، مثل ما يقال : إن العقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممتنع ، كإثبات علم بلا عالم وقدرة بلا قادر . وأعظم امتناعاً من ذلك أن يكون العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ؛ فهذا قول نفاة الصفات .

وأما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث ، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه ، ولوازم الواجب لا تكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث ، فالحوادث ليست من لوازمه ، وما لا يكون من لوازمه يتوقف

وجوده على حدوث سبب حادث ، فإذا كان القديم الواجب بنفسه ، أو اللازم للواجب ،لا يصدر عنه حادث ـ امتنع حدوث الحوادث ، وهذا حقيقة قولهم ؛ فإنهم يزعمون أن العالم له علة قديمة موجبة له،وهو لازم لعلته،وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها ، فيمتنع أن يحدث شىء فى الوجود ؛ إذ الحادث المعين يكون لازماً للقديم بالضرورة واتفاق العقلاء .

و إذا قالوا « يجوز أن يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة » قيل : الكلام فى تلك الواسطة كالكلام فى الأول ، فإنها إن كانت قديمة لازمة له لزم قدم المعلولات كلها ، و إن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث .

و إذا قالوا « كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول » قيل لهم : فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه ، و إذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع ، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه ، فيكون نوع الحوادث صادرا عن الواجب بنفسه ، فلا يجب قدم شىء معين من أجزاء العالم ، لا الفلك ولا غيره ، وهو نقيض قولهم .

و إذا قالوا « نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس ، وهذان لازمان للعقل، وهو لازم للواجب بنفسه » قيل لهم : فذاته مستلزمة لنوع الحوادث ، سواء كان بوسط أو بغير وسط ، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شىء ، لا بوسط ولا بغير وسط ، سواء كان الحادث نوعاً أو شخصا ، لأن النوع الحادث تمتنع مقارنته لها ، كما تمتنع مقارنة الشخص الحادث لها ؛ لأن النوع الحادث إنما يوجد شيئا فشيئا والمقارن لها قديم معها لا يوجد شيئاً فشيئا ، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة مستلزمة لمقترن بعضه ببعض أو شخص منها ، فبطل أن يكون العالم صادراً عن علة موجبة له ، كما بطل وجوبه بنفسه ، وهو المطلوب .

ومما يبين ذلك : أن القديم يستلزم قدم موجبه، أو وجوبه بنفسه ، فإن القديم إما واجب بنفسه و إما واجب بغيره ، إذ الممكن الذى لا موجب له لا يكون

موجوداً ، فضلا عن أن يكون قديماً ، بالضرورة واتفاق العقلاء ، و إذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديماً ، بالضرورة واتفاق العقلاء ، و إذا كان واجبا بغيره فلا بد أن يكون الموجب له قديما ، ولا يكون موجباً له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة أيضا ، فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب حادثا ؛ لأن الموجب المقتضى للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخر عن موجبه الذى هو مقتضاه وأثره ، وهذا معلوم بالضرورة ، ومتفق عليه بين العقلاء . و إذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجبا بنفسه ؛ إذ لو كان كذلك لم يكن فى الموجودات ما هو حادث ، لأن الحادث كان معدوما ، وهو مفتقر إلى محدث يحدثه ، فضلا عن أن يكون واجباً بنفسه ، فثبت أن في العالم ما ليس بواجب ، والواجب بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبه ، والموجب التام لا يتأخر عنه شىء من موجبه ومقتضاه ، فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام ، كما يمتنع أن تكون هى واجبة بنفسها ، و إذا لم تكن واجبة ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل ليس موجبا بذاته ، و إذا كان غاية ما يقولون : أن العالم صادر عن علة موجبة بنفسها من غير واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلة ؛ فعلى هذا التقدير : يمتنع حدوث الحوادث عنه ، فإن لم يكن للحوادث فاعل غيره ، وإلا لزم حدوثها بلا محدث ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة ؛ فتبين أن للحوادث محدثا ليس هو مستلزما لموجبه ومقتضاه ، فامتنع أن يكون محدث الحوادث علة مستلزمة لمعلولها ، أو أن يكون شيئا من معلولاتها ، وهم يقولون : إن العالم صادر عن علة مستلزمة لمعلولها ، وكل ما سواها معلول لها ، وهذا مما تبين بطلانه بالضرورة .

ومن قال « إن مجموع أجزاء العالم واجبة أو قديمة » فقوله معلوم الفساد بالضرورة .

ومن قال « إن الحوادث صادرة عن جزء منه واجب » فقوله أيضاً معلوم الفساد ، سواء جعل ذلك الجزء الأفلاكَ أو بعضها ، لوجهين :

أحدهما : أن ذلك الجزء الذى هو واجب بغيره إذا كان علة تامة لغيره لزم أيضا قدم معلوله معه ، فيلزم أن لا يحدث شىء ، و إن كان ذلك الجزء الواجب ليس هو علة تامة ، امتنع صدور شىء عن غير علة تامة ، ولو قدر إمكان حدوث الحوادث عن غير علة تامة أمكن حدوث كل ما سوى الله ، فعلى كل تقدير قولهم باطل .

الوجه الثانى : من المعلوم أنه ليس شىء من أجزاء العالم مستقلا بالإبداع لغيره من أجزائه ، و إن قيل «إن بعض أجزائه سببٌ لبعض » فتأثيره متوقف على سبب آخر ،وعلى انتفاء موانع ، فلا يمكن أن يجعل شىء من أجزاء العالم ربًّا واجبا بنفسه ، قديما مبدعا لغيره ، والحوادث لا بد لها من رب واجب بنفسه قديم مبدع لغيره ، وليس شىء من أجزاء العالم مما يمكن ذلك فيه ، فعلم أن الرب تعالى خارج عن العالم وأجزائه وصفاته ، وهذا كله مبسوط فى موضع آخر .

والمقصود هنا بيان أنه ليس فى المعقول ما يناقض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

وقد علم أن المدعين لمعقولٍ يناقضه صنفان :

صنف يجوّزون عليه وعلى غيره من الرسل فيما أخبروا به عن الله تعالى و بلغوه إلى الأمم عن الله تعالى الكذب عمدا أو خطأ ، أو أن يظهر نقيض ما يبطن ، كما يقول ذلك من يقوله من الكفار بالرسل ، ومن المظهرين لتصديقهم ، كالمنافقين من المتفلسفة والقرامطة والباطنية ونحوهم ممن يقول بشىء من ذلك .

وصنف لا يجوزون عليهم ذلك ، وهذا هو الذى يقوله المتكلمون المنتسبون إلى الإسلام على اختلاف أصنافهم .

والمبتدعة من هؤلاء مخطؤن فى السمع وفى العقل ؛ ففى السمع حيث يقولون على الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يقل عمداً أو خطأ ، وفي العقل حيث يقررون ذلك بما يظنونه براهين ، و إذا كانت الدعوى خطأ لم تكن حجتها إلا باطلة ،

فإن الدليل لازم لمدلوله ، ولازم الحق لا يكون إلا حقا ، وأما الدليل الباطل فقد يلزمه الحق ، فلهذا يحتج على الحق بالحق تارة و بالباطل تارة ، وأما الباطل فلا يحتج عليه إلا بباطل ، فإن حجته لو كانت حقا لكان الباطل لازما للحق ، وهذا لا يجوز ؛ لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ، فلو كان مستلزما للحق لكان الباطل حقا ، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقا ، وأما الدعوى الصحيحة : فقد تكون حجتها صحيحة ، وقد تكون باطلة . ومن أعظم[1] ما بنى عليه المتكلمون النافون للأفعال و بعضِ الصفات أو جميعها أصولَهم التى عارضوا بها الكتاب والسنة : هذه المسألة ، وهى نفى قيام ما يشاؤه و يقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها .

فصـــــل

وقد ذكر أبو عبد الله الرازى هو وأبو الحسن الآمدى ومن اتبعهما أدلة نُفَاة ذلك ، وأبطلوها كلها ، ولم يستدلوا على نفى ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة كان عدمُه قبل حدوثها نقصا ، و إن كان نقصا لزم اتصافه بالنقص ، والله تعالى منزه عن ذلك .

وهذه الحجة ضعيفة ، ولعلها أضعف مما ضعفوه ، ونحن نذكر ما ذكره أبو عبد الله ابن الخطيب فى ذلك فى أجل كتبه الكلامية الذي سماه « نهاية العقول ، فى دراية الأصول » وذكر أنه أورد فيه من الحقائق والدقائق مالا يكاد يوجد فى شىء من كتب الأولين والآخرين ، والسابقين واللاحقين ، من الموافقين والمخالفين ، ووصفه بصفات تطول

قال : وهذا كله لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء ، وتحقق وقوفه على مجامع بحث العقلاء ، من المحقين والمبطلين ، والموافقين والمخالفين ،

---

(١) « من أعظم » خبر مقدم ، والمبتدأ قوله « هذه المسألة » و « أصولهم » مفعول به لبنى ، والتقدير : وهذه المسألة من أعظم مابنى هؤلاء أصولهم عليه .

قال : فإننى قلماً تكلمت فيه فى المبادىء والمقدمات ، بل أكثر العناية كان مصروفا إلى تلخيص النهايات والغايات

وقال فى هذا الكتاب : الأصل الثانى عشر ، وهو ما يستحيل على الله ، قال : المسألة الرابعة فى أنه يستحيل عليه أن يكون محلا للحوادث ، واتفقت الكرامية على تجويز ذلك ، وأما تجدد الأحوال : فالمعتزلة اختلفوا فى تجويزه ، مثل المدركية والسامعية والبصرية والمريدية والكارهية ، وأما أبو الحسن البصرى فإنه أثبت تجدد العالميات فى ذاته .

قال : وأما الفلاسفة فمع أنهم فى المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب ، ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه ، فإنهم يجوزون تجدد الإضافات على ذاته ، مع أن الإضافة عندهم عَرَض وُجُودى ، وذلك يقتضى كون ذاته موصوفة بالحوادث ، وأما أبو البركات البغدادى فقد صرح باتصاف ذاته بالصفات المحدثة .

قلت : أبو عبد الله الرازى غالب مادته فى كلام المعتزلة : ما يجده فى كتب أبى الحسين البصرى، وصاحبه محمود الخوارزمى، وشيخه عبد الجبار الهمدانى ونحوهم، وفى كلام الفلاسفة : ما يجده فى كتب ابن سينا وأبى البركات ونحوهما ، وفى مذهب الأشعرى : على كتب أبى المعالى ، كالشامل ونحوه ، و بعض كتب القاضى أبى بكر وأمثاله ، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستانى وأمثاله . وأما كتب القدماء كأبى الحسن الأشعرى وأبى محمد بن كُلاب وأمثالهما ، و كتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم؛ فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف مافيها ، وكذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين ، وإلا فهذا القول الذى حكاه عن أبى البركات هو قول أكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو ، وقول كثير منهم ، كما نقل ذلك أرباب المقالات عنهم ، فنَقَل أربابُ المقالات الناقلون لاختلاف الفلاسفة فى البارى ما هو ؟ قالوا : قال سقراط وأفلاطون وأرسطو : إن البارى لا يعبر عنه إلا بِهُوَ ، فقط ، وهو الهوية المحضة غير المتكثرة ، وهى الحكمة المحضة والحق المحض ، وليست لله صورة مثل الصورة التى تكثرت فى العنصر ، وهو المقدس

الذى لا يحيط به الذهن ولا العقل ، ولا تجوز عليه العين ولا الصفة ولا العدد ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود ، ولا يدرك بالحواس ولا بالعقول من جهة غاية الكُنْه ، لكن [يُدْرَكُ] بأنه واحد أزلى ليس باثنين ، لأنا إن أوقعنا عليه العدد لزمه التثنية ، وإن أوقعنا عليه الإضافة لزمه الزمان والمكان والقَبْلُ والبَعْد ، وإن أوقعنا عليه المكان لزمه الحدود ، وجعلناه متناهيا إلى غيره ، وقال تاليس و بلاطن حسن ولوقسوس ولسقايس وانبذقليس جميعا : إن البارى واحد ساكن ، غير أن انبذقليس قال : إنه متحرك بنوع سكون ، كالعقل المتحرك بنوع سكون ، فذلك جائز ؛ لأن العقل إذا كان مُبْدِعا فهو متحرك بنوع سكون ، فلا محالة أن المبدع متحرك بسكون ، لأنه علة ، قالوا : وشايعه على هذا القول ، فيثاغورس ومن بعده إلى زمن أفلاطون .

وقال زينون وديمقراط وساعوريون : إن البارى متحرك فى الحقيقة ، وإن حركته فوق الذهن ، فليست زولا .

قالوا : وقال تاليس — وهو أحد أساطين الحكمة — إن صفة البارى لا تدركها العقول إلا من جهة آثاره ، فأما من جهة هُوِيَّته : فغيرُ مُدْرَكٍ له صفةٌ من نحو ذاته ، بل من نحو ذواتنا ، كان يقول : أبدع الله العالم لا لحاجة إليه ، بل لفضله ، ولولا ظهور أفاعيل الفضيلة لم يكن ههنا وجود ، وكان يقول : إن فوق السماء عوالم مُبْدَعة أبدعها مَنْ لا تدرك العقول كُنْهَه .

وقال فيثاغورس نحو قول تاليس : لا يدرك من جهة النفس ، هو فوق الصفات العلوية الروحانية ، غير مدرك من نحو هويته ، بل من قبل آثاره فى كل عالم ، فيوصف و ينعت بقدر ظهور تلك الآثار فى ذلك العالم ، وهو الواحد الذي إذا رامت العقول إدراك معرفته عرفت أن ذواتها مُبْدَعة مسبوقة مَخْلوقة .

قالوا : وقال إبلسماايس نحو مقالة هذين ، غير أنه يُجَوز لقائل أن يقول : إن البارى يتحرك بحركة فوق هذه الحركات .

قلت : وكذلك أبو البركات فى « المعتبر » حكى المقالتين عن غيره ، بل

عن القائلين بقدم العالم ، فقال : قال القائلون بالحدوث للقدميين : فإذا كان الله لم يزل جوادا خالقا قديما فى الأزل ، فالحوادث فى العالم كيف وجدت ؟ أعن القديم أم عن غيره ؟ فان قلتم « هو خالقها ، وعنه صدر وجودها » فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث ، وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، و إن قلتم « إن غيره فعل الحوادث » فقد أشركتم بعد ما بالغتم فى التوحيد لواجب الوجود بذاته .

قال : فقال القدميون : بل الخالق الأزلى الواحد القديم هو خالق المخلوقات بأسرها قديم وحديث ، وحده لا شريك له فى وجوده وخلقه وملكه وأمره ، وتشعب رأيهم فى ذلك إلى مذهبين :

فمنهم من قال: إنه خلق الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام وجوده والحوادث شيئا بعد شىء ، أراد فخلق ، وخلق فأراد ، أوجب خلقه إرادته ، وأوجب إرادته خلقه ، مثال ذلك : أنه أراد خلق آدم الذي هو الأب فخلقه ، وأوجده ، وأراد بوجود الأب وجود الابن ، أراد فجاد ، وجاد فأراد ، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود ، فإذا قلتم « لم أوجد ؟» قيل : لأنه أراد فجاد ، و« لم أراد؟ » قيل : لأنه أوجد ، ووجود الحوادث يقتضى بعضها بعضا من وجوده السابق واللاحق .

فإن قالوا « كيف تحدث له الإرادة بعد الإرادة ؟ وكيف يكون له حال منتظرة تكون بعد أن لم تكن ؟ وكيف يكون محل الحوادث ؟ » قيل : وكيف يكون محلا لغير الحوادث ؟ أعنى للارادة القديمة .

فإن قيل « لأنها له منه » قيل: والإرادات له منه .

فإن قيل « الإرادة القديمة له فى قدمه » قيل : والحديث له فى قدمه ؛ لأن السابق من وجوده بالإرادة السابقة أوجب عنه إرادة لاحقة ، فأحدث خلقا بعد خلق بإرادة بعد إرادة وجبت فى حكمته من خلقه بعد خلقه ، فاللاحقُ من إرادته وجب عن سابق إرادته بتوسط مراداته ، وهلم جرا .

قال : والتنزيه عن الإرادة الحادثة كالتنزيه عن الإرادة القديمة ، فى كونه

محلا ، لكنه لا وَجْهَ لهذا التنزيه ، كما سنتكلم عليه فى فصل العلم ، إذا قلنا فى علمه : لم يعلم ؟ وكيف يعلم ؟

قال : فهذا أحد المذهبين ، وأما المذهب الآخر : فإن أهله يقولون بتجدده بعد عدمه ، فله سبب يوجب حدوثه ، وذلك السبب حادث أيضا ، حتى ترتقى أسباب الحوادث إلى الحركة الدائمة فى المتحركات الدائمة ، وساق تمام قول هؤلاء وهو قول أرسطو وأتباعه

وقد نقل غير واحد أن أول من قال بقدم العالم من الفلاسفة هو أرسطو ، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقدم صورة الفلك ، و إن كان لهم فى المادة أقوال أخر ، وقد بسط الكلام على هذا الأصل فى مسألة العلم وغيره لما ردَّ على من زعم أنه لا يعلم الجزئيات ، حذرا من التغير والتكثر فى ذاته ، وذكر حجة أرسطو وابن سينا ونَقَضَها .

وقال : فأما القول بإيجاب الغيرية فيه بإدراك الأغيار والكثرة بكثرة المدركات ؛ فجوابه المحقق : أنه لا يتكثر بذلك تكثرا فى ذاته ، بل فى إضافته ومناسباته ، وتلك مما لا يعيد الكثرة على هُوِيته وذاته ، ولا الوحدة التى أوجبت وجوب وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه ، و بحسبها أوجبنا له ما أوجبنا ، وسلبنا عنه ما سلبنا ، هى وحدة مدركاته و نِسَبِه و إضافاته ، بل إنما هى وَحْدة حقيقته وذاته وهويته .

قال : ولا تعتقد أن الوحدة المقولة فى صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه ، بل لزمت بالبرهان عن مبدئيته الأولى ووجوب وجوده بذاته ، والذى لزم عن ذلك لم يلزم إلا فى حقيقته وذاته ، لا فى مدركاته و إضافاته ، فأما أن تتغير بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافى ، لا معنى فى نفس الذات ، وذلك مما لم تبطله الحجة ، ولم يمنعه البرهان ، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وَجْهَ له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى .

وتكلم على قول أرسطو ، فقال: من المحال أن يكون كماله بعقل غيره ، و إذا كان جوهراً فى الغاية من الإلهية والكرامة والعقل فلا يتغير ، والتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة مّا ، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل ، لكن بالقوة ، فقال أبو البركات : ماقيل فى منع التغير مطلقا حتى يمنع التغير فى المعارف والعلوم : فهو غير لازم فى التغير مطلقا ، بل هو غير لازم ألبتة ، و إن لزم كان لزومه فى بعض تغيرات الأجسام ، مثل الحرارة والبرودة ، وفى بعض الأوقات ، لافى كل حال ووقت ، و يلزم مثل ذلك فى النفوس التى تخصها المعرفة والعلم دون الأجسام ، فإنه يقول : إن كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك التغير حركة مكانية ، قال : وهذا محال ، فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك على المكان، على رأيه ، فإنه لايعتقد فيها أنها مما يكون فى مكان ألبتة ، فكيف أن تتحرك فيه ؟ و إنما ذلك للأجسام فى بعض التغيرات والأحوال ، كالتسخن والتبرد ، ولا يلزم فيها أبدًا ، و إنما ذلك فيما يتصعَّد بالبخار من الماء و يتدخن من الأرض من الأجزاء التى هى كالهَبَاء دون غيرها من الأحجار الكبار الصُّلبة التى تحمى حتى تصير بحيث تحرق وهى فى مكانها لا تتحرك ، والماء يسخن سخونة كثيرة وهو فى مكانه لايتبخر منه بعض الأجزاء ، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة ، لا قبلها ، كما قال : إن جميع هذه هى حركات توجد بأخرَة بعد الحركة المكانية ، وفيما عدا ذلك فقد يسودّ الجسم و يبيض وهو فى مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها ، فما لزم هذا فى كل جسم ، بل فى بعض الأجسام ، ولا فى كل حال ووقت ، بل فى بعض الأحوال، والأوقات ، ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال ، بل على طريق التبع ولو لزم فى التغيرات الجسمانية لما لزم فى التغيرات النفسانية ، ولو لزم فى التغيرات النفسانية أيضا لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات فى المعارف والعلوم والعزائم والإرادات ، فالحكم الجزئى لا يلزم كليا ، ولا يتعدى من البعض إلى البعض ، و إلا لكانت الأشياء على حالة واحدة .

وبسط الكلام فى مسألة العلم ، وقال ـ لما ذكر القولين المتقدمين ـ والقائلون بالحدوث قالوا : إنه لا يحتاج إلى هذا التمحل ، وسموه على طريق المجادلة باسم التمحل للتشنيع والتسفيه ، بل نقول : بأن المبدىء المعيد خلق العالم وأحدثه بإرادة قديمة أزلية أراد بها في القدم إحداثَ العالم حتى أحدثه .

قال : وقيل فى جوابهم : إن ذلك المبدأ لا يتغير ويتخصص فى القدم إلا بمعقول يجعله مقصودًا فى العلم القديم عند الإرادة القديمة ، حيث أراده فى مدة العدم السابق لحدوث العالم التى هى مدة غير متناهية البداية ، وما لا يعقل ولا يتصور لا يعلم ، وما لا يمكن أن يعلم لا يعلمه عالم ، لا لأن الله لا يقدر على علمه ، لكن لأنه فى نفسه غير مقدور عليه ، ثم ما الذى يقولونه فى حوادث العالم : من مشيئة الله وإرادته التى بها يقبل الدعاء من الداعى ، ويُحْسِن إلى المحسن ، ويسىء إلى المسىء ، ويقبل توبةَ التائب ، ويغفر للمستغفر ، هل يكون ذلك عنه أو لا يكون ؟ فإن قالوا «إنه لا يكون» أبطلوا ذلك الشرع الذى قَصْدُهم نُصْرَتُه ، وأبطلوا حكم أوامره ونواهيه ، وكلّ ما جاء لأجله من الحث على الطاعة ، والنهى عن المعصية ، وإن قالوا « يكون ذلك بأَسْرِه » فهل هو بإرادة أم بغير إرادة ؟ وكونه بغير إرادة أشنع ، وإن كان بإرادته فهل هى إرادة قديمة أو محدثة ؟ فإن كانت قديمة فالإرادات القديمة غير واحدة ، وما أظنهم يقولون : إن المرادات المتكثِّرة صَدَرت عن إرادة واحدة ، قال : وإن قالوا « إن ذلك يصدر عنه بإرادات حادثة » فقد قالوا بما هربوا منه أوّلا .

قلت : فأبو البركات لاستبعاد عقله أن تَصْدُر المرادات المتكثرة عن إرادة واحدة ظن أن هؤلاء لا يقولون به ، وهم يقولون به ، فإن هذا قول ابن الحاجب والأشعرى ، ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف ، يقولون : إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين ، وإن كلامه الذى تكلم به من الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه

هو أيضاً واحد للعين ، ثم تنازع القائلون بهذا الأصل : هل كلامه معنى فقط والقرآن العربى ليس هو كلامه ، أو كلامه الحروف أو الحروف والأصوات التي نزل بها القرآن وغيره ، وهى قديمة العين ؟ على قولين : ومن القائلين بقدم أعيان الحروف والأصوات مَن لا يقولُ هى واحدة ، بل يقول: هى متعدّدة ، وإن كانت لا نهاية لها ، و يقول بثبوت حروف ، أو حروف ومعان لا نهاية لها فى آنٍ واحد ، وأنها لم تَزَلْ ولا تزال ، وهذا مما أوجب قول القائلين بأن كلام الله مخلوق ، وأنه ليس له كلام قائم بذاته ، لما رأوا أن ماليس بمخلوق فهو قديم العين ، والثانى ممتنع عندهم ، فتعين الأوّل .

وأولئك الصنفان قالوا : والأوّل ممتنع ، فتعين الثانى ، وهؤلاء إنما قالوا هذه الأقوال لظنهم أنه يمتنع أن تقوم به الأمور الاختيارية : لا كلام له باختياره ، ولا غير كلام ، كما قد بين فى موضعه .

وهذا القول بقيام الحوادث هو قول هشام بن الحكم وهشام الجواليقى وابن مالك الحَضْرمى وعلى بن سَهْم وأتباعهم ، وطوائف من متقدمى أهل الكلام والفقه ، كأبى معاذ التومنى [1] وزهير الأثرى ، وداود الأصبهانى وغيرهم كما ذكره الأشعرى عنهم فى المقالات ، وقال : وكل القائلين بأن القرآن ليس بمخلوق ـ كنحو عبد الله بن سعيد بن كلاب ، ومن قال : إنه محدث ، كنحو زهير الأثرى ـ يعنى وداود الأصبهانى ـ ومن قال : إنه حادث ، كنحو أبى معاذ التومنى ـ يقولون : إن القرآن ليس بجسم ولا عرض .

وأما أقوال أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين فكلام الرازى يدل على أنه لم يكن مطلقاً على ذلك ، وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان .

---

(١) بضم التاء وسكون الواو وفتح الميم بعدها نون : نسبة إلى قرية بمصر ، كما فى الأنساب للسمعاني ومعجم البلدان .

والمقصود هنا أن نبين غاية حجة النفاة ، فإنه بعد أن ذكر الخلاف قال :
والمعتمد أن نقول : كل ما صحّ قيامُه بالبارى تعالى : فإما أن يكون صفة كمال ، أو لا يـكون ، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً ، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال ، والخالى عن الـكمال الذى هو ممكن الاتصاف به ناقص ، والنقص على الله محال بإجماع الأمة ، وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف البارى بها ، لأن إجماع الأمة على أن صفات الله بأسْرها صفات كمال ، فإثبات صفة لا من صفات الـكمال خَرْقٌ للإجماع ، وإنه غير جائز .

قال : وهذا ما نعوّل عليه ، وإنه مركب من السمع والعقل .

قال : والذى عوّل عليه أصحابنا أنه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بالحوادث أو بأضدادها فى الأزل ، وذلك يوجب اتصافه بالحوادث فى الأزل ، وإنه محال .

قال : وهذه الدلالة مبنية على أن القابل للضدَّين يستحيل خلوه عنهما ، وقد عرفت فساده .

قال : ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج فى تقريرها إلى البناء على ذلك الأصل ، وهو أنه لو كان قابلا للحوادث لـكان قابلا لها فى الأزل ، وكون الشىء قابلا للشىء فرع عن إمكان وجود المقبول ، فيلزم صحة حدوث الحوادث فى الأزل ، وهو محال .

قال : إلا أن ذلك معارض بأن الله قادر فى الأزل ، ولا يلزم من أزلية قادريته صحة أزلية المقدور ، فـكذلك ههنا .

قال : ومنهم من قال : لو كانت الحوادث قائمة به لتغير ، وهو محال .

قال : وهذا ضعيف ، لأنه إن فَسَّر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والملزوم ، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية .

قال : وأما المعتزلة فجلهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف

حصولها فى الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه ، والبارى تعالى ليسْ فى الجهة ، فامتنع قيام الصفة به .

قال : وقد عرفت ضعف هذه الطريقة .

قال : ومشايخهم استدلوا بأن الجوهرْ إنما يصح قيام المعانى الحادثة به لكونه متحيزا ، بدليل أن العَرَضَ لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعاني به .

قال : وإنه باطل ؛ لاحتمال أن يقال : إن الجوهر إنما صح قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا ، ، بل لأمر آخر مشترك بينه و بين البارى تعالى ، وغير مشترك بينه و بين العرض . سَلَّمنا ذلك ، إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا ، والله تعالى يقبلها لوصف آخر ؛ لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة .

قال : واستدلوا أيضاً بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به .

قال : وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها .

قال : فهذه عيون ما تمسك به أهل السنة فى هذه المسألة .

قلت : أبو عبد الله الرازى من أعظم الناس منازعة للكرامية ، حتى يذكر بينه و بينهم أنواع من ذلك ، وميلُه إلى المعتزلة والمتفلسفة أكثرُ من ميله إليهم ، واختلف كلامه فى تكفيرهم ، وإن كان هو قد استقر أمره على أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة ، لا لهم ولا للمعتزلة ولالأمثالهم[1] . وهذه المسألة من أشهر المسائل التى ينازعهم فيها ، ومع هذا فقد ذكر أن قولهم يلزم أكثر الطوائف ، وذكر أنه ليس لمخالفيهم عليهم حجة صحيحة ، إلا الحجة التى احتج بها ، وهى من أضعف الحجج ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الحجج التى يحتج بها الكلابية والمعتزلة فقد بين هو فسادها ، مع أنه قد استوعب حجج النفاة ، والذى ذكره هو مجموع مايوجد فى كتب الناس مُفَرَّقا .

---

(١) كذا ، ولعله « لا هم ولا المعتزلة ولا أمثالهم » بغير اللام

ونحن نوضح ذلك :

فأما الحجة الأولى ـ وهى « أن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، فلو جاز اتصافه بها لم يخل من الحوادث ؛ فهو حادث » فهذه الحجة مبنية على مقدمتين ، وفى كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوائف من المسلمين :

أما الأولى ـ وهى أن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده ـ فأكثر العقلاء على خلافها ، والنزاع فيها بين طوائف الفقهاء والنظار ، ومن الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة ، كأصحاب أحمد ومالك الشافعي وأبي حنيفة وغيرهم ، من قال ذلك والتزم أن يكون لكل جسم طعم ولون وريح وغير ذلك من أنواع الأعراض ولا دليل لأصحابها عليها ، وأبو المعالى فى كتابه المشهور الذى سماه « الإرشاد ، إلى قواطع الأدلة » لم يذكر على ذلك حجة ، بل هذه المقدمة احتاج إليها فى مسألة حدوث العالم لما أراد أن يبين أن الجسم لايخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن عَرَض منه ، فأحال على كلامه مع الكرامية ، ولما تكلم مع الكرامية فى المسألة أحال على كلامه فى مسألة حدوث العالم مع الفلاسفة ، ولم يذكر دليلا عقلياً ، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وإنما احتج على الكرامية بتناقضهم .

ومضمونُ ما اعتمد عليه من قال « إن القابل للشىء لا يخلو منه ومن ضده » أن الجسمَ لا يخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، فتُقَاس بقية الأعراض عليها ، واحتجوا بأن القابل لها لا يخلو عنها وعن ضدها بعد الاتصاف ، كما سلمته الكرامية ، فكذلك قبل الاتصاف .

فأجابهم مَنْ خالفهم ـ كالرازى وغيره ـ بأن الأولى قياسٌ مَحْض بغير جامع ، فإذا قدر أن الجسم يستلزم نوعاً من أنواع الأعراض ، فمن أين يجب أن يستلزم بقية الأنواع ؟ وأيضاً فإن الذى يُسَلمونه لهم الحركة والسكون ، والسكون : هل هو وجودى أو عدمى؟ فيه قولان معروفان ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبنى على

مسألة الجوهر الفرد ، ومن قال « إن الأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة » ـ وهم أكثر الطوائف ـ لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق ، بل الجسم البسيط عنده واحد ، سواء قَبِلَ الافتراق أو لم يقبله ، وكذلك إذا قدر أن فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق .

وأما كونه لايخلو عنهما بعد الاتصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك فى الأعراض التى لاتقبل البقاء كالحركات والأصوات، وأما مايقبل البقاء فهو مبنى على أن الباقى هل يفتقر زواله إلى ضد أم لا ؟ فمن قال « إن الباقى لا يفتقر زواله إلى ضد » أمكنه أن يقول بجواز الخلو عن الاتصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضد يزيله ، ومن قال « لا يزول إلا بضد » قال : إن الحادث لا يزول إلا بضد حادث ، فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو المحل منه ومن ضده ، بناء على هذا الأصل، فإن كان الأصل صحيحاً ثبت الفرق ، و إن كان باطلا منع الفرق ، وتناقُضهم يدلُّ على فساد أحد قوليهم .

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف كثيرون ، بل أكثر النـاس على هذا ، فلا يلزم من تناقض الـكرامية تناقض غيرهم .

وأما المقدمة الثانية ـ «وهى أن مالا يخلو من الحوادث فهو حادث» ـ فهذه قد نازع فيها طوائف من أهل الـكلام والفلسفة والفقه والحديث والتصوف وغيرهم ، وقالوا : التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل ، فأما التسلسل فى الآثار المتعـاقبة والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه ، بل لايمكن حدوث شىء من الحوادث، لا العالم ولا شىء من أجزاء العالم ، إلا بناء على هذا الأصل ؛ فمن لم يجوز ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سـبب حادث ، وذلك يسـتلزم ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، كما قد بسط هذا فى مسألة حدوث العالم ، و بين أنه لابد من تسلسل الحوادث أو الترجيح بلامرجح ، وأن القائلين بالحدوث بلا سبب حادث

يلزمهم الترجيح بلا مرجح ، ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلا ، وهذا أفسد من حدوثها بلا سبب حادث .

والطوائف أيضا متنازعة فى هذا الأصل ، وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمنعون ذلك . وأما أهل الكلام : فللمعتزلة فيه قولان ، وللأشعرية فيه قولان .

وأما الحجة الثانية – وهى أنه « لو كان قابلا لها لكان قابلا لها في الأزل ، وذلك فرع إمكان وجودها فى الأزل » – فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث ، ولا يلزم من كون القدرة أزلية أن يكون إمكان المقدور أزلياً .

قلت : ويمكن أن يجاب عنها بوجوه أخرى :

أحدها : أنه لا يسلَّم أنه إذا كان قابلا لحدوث الحادث أن يكون قابلا له فى الأزل إلا إذا أمكن وجود ذلك فى الأزل ، فإنه إذا قيل « هو قابل لما يمتنع أن يكون أزلياً » كان بمنزلة أن يقال : هو قادر على ما يمتنع أن يكون أزلياً ؛ فمن اعتقد امتناع حدوث حادث فى الأزل ، وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها ؛ لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول فى الأزل ، لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون « يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث » والكلام فى هذا مشترك بين كونه قادرا وقابلا ، فمن جوز حدوث الحوادث بلا سبب حادث – كالكلابية وأمثالهم من المعتزلة والكرامية – كان كلامه فى هذا بمنزلة كلامه فى هذا ، ومن قال « إن حدوث الحوادث لا بد له من سبب حادث » – كما يقوله من يقوله من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث وغيرهم الذين يقولون : إنه تقوم به الأمور المتعلقة بقدرته ومشيئته ، ولم يزل كذلك ، أو يقولون بتعاقب ذلك فى غيره ، كما يشترك فى هذا الأصل من يقوله من الهشامية والمعتزلة والمرجئة وأهل الحديث والسلفية والفلاسفة ومن وافق هؤلاء من أتباع الأشعرى وغيرهم – فقولهم فى هذا كقولهم في هذا .

الوجه الثانى : أن يلتزم قائل ذلك إمكانَ وجود المقبول فى الأزل ، كما يلتزم من يلتزم إمكان وجود المقدور فى الأزل ، وقد عرف أن لطوائف المسلمين فى هذا الأصل قولين معروفين ، فإن مالا يتناهى من الحوادث : هل يمكن وجوده فى المستقبل فقط أو فى الماضى فقط أو فيهما جميعا ؟ على ثلاثة أقوال معروفة ، قال بكل قول طوائفُ من نظار المسلمين وغيرهم .

الوجه الثالث : أن يُجَاب بجواب مركب ، فيقال : هو قابل لما هو قادر عليه ، فإن كان ثبوت جنسها فى الأزل ممكناً كان قابلا لذلك في الأزل وقادراً عليه فى الأزل ، و إن لم يكن ثبوت هذا الجنس ممكناً فى الأزل كان قابلا للممكن من ذلك ، كما هو قادر على الممكن من ذلك .

الوجه الرابع : أن يقال : كونه قابلا أو ليس بقابل : هو نظر فى محل هذه الأمور ، وليس نظراً فى إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك ، كما أن النظر فى كونه يقبل الاتصافَ بالصفات — كالعلم والقدرة — هو نظر فى إمكانُ اتصافه بذلك . فأما وجوبُ تناهى ما مضى من الحوادث أو ما بقى ، و إمكانُ وجود جنس الحوادث فى الأزل : فذلك لااختصاصَ له بمحل دون محل ، فإن قُدِّر امتناعُ قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهى ، و إن قدّر إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة ، والكلامُ فى إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألةٌ أخرى .

الوجه الخامس : أن يقال : هذه الأمور المقبولة هى من الحوادث المقدورة ، بخلاف الصفات اللازمة له ، فإنها ليست مقدورة ، فالمقبولات تنقسم إلى مقدور وغير مقدور ، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول ، وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدور ، وحينئذ فإذا كان وجود المقدور فى الأزل محالا كان وجود هذا المقبول فى الأزل محالا ؛ لأن هذا المقبول مقدور من المقدورات ، و إذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالا فى الأزل لم يلزم من ذلك

امتناعُ وجودها فيما لا يزال ، كسائر الحوادث ، ولم يلزم من كون الذات قابلة لها إمكانُ وجودها فى الأزل .

الوجه السادس : أن يقال : أنتم تقولون « إنه قادر فى الأزل » مع امتناع وجود المقدور فى الأزل ، وتقولون « إنه قادر في الأزل على مالا يزال » فإن كان هذا الكلام صحيحاً أمكن أن يقال فى المقبول كذلك ، ويقال : هو قابل فى الأزل مع امتناع وجود المقبول فى الأزل ، وهو قابل فى الأزل لما يزال ، وإن كان هذا الكلام باطلا لزم إما إمكان وجود المقدور في الأزل وإما امتناع كونه قادراً فى الأزل ، وعلى التقديرين : يبطل ماذكرتموه من الفرق بين القادر وبين القابل بقولكم : « تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول » .

الوجه السابع : أن يقال : أنتم اعتمدتم فى هذا على أن تلك القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات ، ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول فى الأزل ؛ لأن قابلية الشىء لغيره نسبةٌ بين القابل والمقبول ، والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما ، فيقال لكم : إن كانت النسبة بين الشيئين موقوفة عليهما — أى على تحققهما معا في زمن واحد ، كما اقتضاه كلامكم — بطل فرقُكم ، وهو قولكم « بأن تقدم القدرة على المقدور واجب » فإن القدرة نسبة بين القادر والمقدور ، مع وجوب تقدم القدرة على المقدور ، وهكذا تقولون « الإرادة قديمة ، مع امتناع وجود المراد فى الأزل » وتقولون « الخطاب قديم ، مع امتناع وجود المخاطب في الأزل » فإذا كنتم تقولون بأن هذه الأمور التى تتضمن النسبة بين شيئين تتحقق فى الأزل مع وجود أحد المنتسبين فى الأزل دون الآخر ، أمكن أن يقال : القابلية متحققة فى الأزل ، مع امتناع تحقق المقبول فى الأزل ، كما قال كثير من الناس : إن التكوين ثابت فى الأزل ، مع امتناع وجود المُكوَّن فى الأزل .

وأما الحجة الثالثة — وهو أن قيام الحوادث به تَغَيُّر ، والله منزه عن التغير — فهذه هى التى اعتمد عليها الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » ولم يحتج بغيرها .

وقد أجاب الرازى وغيره عن ذلك بأن لفظ «التغير» مجمل، فإن الشمس والقمر إذا تحركتا أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار أو الدواب من الأناسىِّ وغيرهم فهل يسمى هذا تغيرا ، أو لا يسمى تغيرا ؟ فإن سمى تغيرا كان المعنى أنه إذا تحرك المتحرك فقد تحرك ، و إذا تغير بهذا التغير فقد تغير ، و إذا قامت به الحوادث ـ كالحركة ونحوها ـ فقد قامت به الحوادث ، فهذا معنى قوله « إن فسر بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم » .

فيقال : وما الدليل على امتناع هذا المعنى؟ و إن سماه المسمى تغيراً ، و إن كان هذا لا يسمى تغيرا ، بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث ، مثل أن يعنى بالتغير الاستحالة فى الصفات ، كما يقال : تغير المريض ، وتغيرت البلاد ، وتغير الناس ، ونحو ذلك ، فلا دليل على أنه يلزم من الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير ، ولا ريب أن التغير المعروف فى اللغة هو المعنى الثانى ، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب ـ إذا كانت جارية فى السماء ـ : إن هذا تغير ، أو إنها تغيرت ، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ القرآن و يُصَلى الخمس : إنه كلما قرأ وصلى قد تغير ، و إنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال إذا تغيرت صفته وعادته : إنه قد تغير . وحينئذ فمن قال « إنه سبحانه لم يزل متكلما إذا شاء ، فعالا لما يشاء » لم يسم أفعاله تغيرا ، ومن قال « إنه تكلم بعد أن لم يكن متكلماً ، وفعل بعد أن لم يكن فاعلا » يلزم من قال « إن الكلام والفعل يقوم به » ما يلزم من قال : « إن الكلام والفعل يقوم بغيره » والقول فى أحد النوعين كالقول فى الآخر . وإذا قدّر أن النزاع لفظى فلا بد من دليل سمعى أو عقلى يجوّز أحدهما و يمنع الآخر ! و إلا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى ، أو بمجرد إطلاق لفظيّ من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى فى كلام المعصوم ؛ فأما إذا كان اللفظ فى كلام المعصوم ـ وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع ـ

وعُلم مرادُهُ بذلك اللفظ ؛ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ ، ولا يجوز مخالفة قول المعصوم . و إطلاقُ التغير على الأفعال كإطلاق لفظ « الغير » على الصفات، و إطلاق لفظ « الجسم » على الذات ، وكل هذه الألفاظ فيهـا إجمال واشتباه و إبهام ، ومذهب السلف والأئمة : أنهم لا يطلقون لفظ « الغير » على الصفات ، لا نفياً ولا إثباتا ، فلا يطلقون القول بأنها غيره ولا بأنها ليست غيره ، إذ اللفظ مجمل ، فإن أراد المطلق بالغير المباينَ فليست غيرا ، و إن أراد بالغير ما قد يعلم أحدهما دون الآخر ، فهى غير ، وهكذا ما كان من هذا الباب .

و إذا كان هذا كلامهم فى لفظ « الغير » فلفظ « التغير » مشتق منه .

ومن تأمل كلام فحول النظر فى هذه المسـألة عـلم أن الرازى قد استوعب ما ذكروه ، وأن النفاة ليست معهم حجة عقلية بينـة على المثبتين . و إنما غاية ما معهم إلزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والـكرامية والفلاسفة .

ومن المعلوم أن تناقض المنازع يستلزم فساد أحد قوليه ، لا يستلزم فساد قوله بعينه الذى هو مورد النزاع ، ولهذا كان مَنْ ذَمَّ أهل الـكلام المحدَث من أهل العلم لأنهم يصفونهم بهذا ، ويقولون : إنهم يقابلون فاسـداً بفاسد ، وأ كثر كلامهم فى إبداء مناقضات الخصوم .

وأيضاً فغير ذلك الخصم لا يلتزم مقالته التى ناقض بها مورد النزاع ، كما فى هذه المسألة ؛ فإنه و إن كانت الـكرامية قد تناقضوا فيها فلم يتناقض فيهـا غيرهم من الأئمة والسلف وأهل الحديث وغيرهم من طوائف أهل النظر والـكلام .

وقد قال أبو القاسم الأنصارى ـ شيخ الشهرستانى وتلميذ أبى المعالى ـ فى شرح الإرشاد : أجْوَدُ ما يتمسك به فى هذه المسألة تناقض الخصوم .

وهو كما قال ، فإنه لم يجد لمن تقدمه فى ذلك مسلـكا سديداً ، لا عقلياً ولا سمعيا . واعتبر ذلك بما ذكره أبو المعالى فى كتابه الذى سماه : « الإرشـاد إلى

قواطع الأدلة » وقد ضمنه عيون الأدلة الكلامية التى يسلكها موافقوه ، وقد تكلم على هذا الأصل فى موضعين من كتابه :

أحدهما : فى مسألة حدوث العالم ، فإنه استدل بدليل الأعراض المشهور ، وهو أن الجسم لا يخلو عن الأعراض ، وما لا يخلو عنها فهو حادث ، وهو الدليل الذى اعتمدت عليه المعتزلة قبله ، وهو الذى ذمه الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر ، وَبَيَّن أنه ليس من طرق الأنبياء وأتباعهم ، والدليل هو مبنى على إثبات أربع مقدمات : الأعراض ، و إثبات حدوثها ، وأن الجسم لا يخلو منها ، و إبطال حوادث لا أولَ لها ، فلما صار إلى المقدمة الثالثة قال : وأما الأصل الثالث ــ وهو تبيين استحالة تَعَرِّى الجواهر عن الأعراض ــ فالذى صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض ومن جميع أضداده ، إن كان له أضداد . و إن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، و إن قُدِّر عرَض لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

قال : وجوزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع الأعراض ، والجواهر فى اصطلاحهم تسمى الهَيُولَى والمادة ، والأعراض تسمى الصورة .

قال : وجوّز الصالحى العروّ عن جملة الأعراض ابتداء ، ومنع البصريون من المعتزلة من العرو عن جميع الأكوان ، وجوزوا الخلو عما عداها ، وقال الكعبى ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، و يمتنع العروّ عن الأعراض .

قال : وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروّ عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها ، فنفرض الكلام على التجدد في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ، فإنا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك : أنها إذا اجتمعت فيما لا يزال فلا يتقرر اجتماعها إلا عن

افتراق سابق ، إذا قدّر لها الوجود قبل الاجتماع ، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع ، وغرضنا فى دوام إثبات حدوث العالم ؛ فيصح بالأكوان .

قلت : إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون هو الذى لا يمكن دفعه ؛ فإن الجسم الباقى لا بد له من الحركة أو السكون ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على إثبات الجوهر الفرد ، والنزاع فيه كثير مشهور ، فإن من ينفيه لا يقول : إن الجسم مركب منه ، ولا إن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، والذين يثبتونه أيضاً لا يمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، فإنه لا دليل على أن السموٰات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها ، ولهذا قال فى الدليل : فإنا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة . وهذا كلام صحيح ، لكن الشأن فى إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ؛ فما ذكره من الدليل مبنى على تقدير أنها [كانت] متفرقة فاجتمعت ، وهذا التقدير غير معلوم ، بل هو تقدير مُنْتَفٍ فى نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم

ثم قال أبو المعالى : وإن حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا تمسكنا بنكتتين : إحداهما : الاستشهاد بالاجتماع على امتناع العروّ عن الأعراض بعد الاتصاف بها ، فنقول : كل عَرَض باقٍ فإنه ينتفى عن محله بطِرَيان ضده ، ثم الضد إنما يطرأ فى حال عدم المنتفى به على زعمهم ، فإذا انتفى البياضُ فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه كون ، إن كان يجوز الخلو عن الأكوان ، وتَطَّرد هذه الطريقة فى أجناس الأعراض .

قلت : مضمون هذا أنه قاس ما بعد الاتصاف على ما قبله ، وقد أجابه المنازعون عن هذا بأن الفرق بينهما : أن الضد لا يزول إلا بِطَرَيان ضده ؛ فلهذا لم يَخْلُ منهما : فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل القياس ، وإلا منع الحكم فى الأصل وقيل : بل يجوز خلوه بعد الاتصاف إذا أمكن زوال الضد بدون طريان آخر ،

وما ذكره فى السواد والبياض قضية جزئية ، فلا تثبت بها دعوى كلية ، ومن أين يعلم أن كل طعم فى الأجسام إذا زال فلا بد أن يخلفه طعم آخر ؟ وكل ريح إذا زالت فلا بد أن يخلفها ريح آخر ؟ وكذلك فى الإرادة والكراهة ونحو ذلك ، فمن أين يعلم أن المريد للشيء المحب له إذا زالت إرادته ومحبته فلا بد أن يخلفه كراهيته وبُغْضه ؟ ولم لا يجوز خلو الحي عن حب المعين و بغضه و إرادته وكراهته ؟

قال : ونقول أيضا : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى : أنها لو قامت به لم يَخْلُ عنها ، وذلك يقضى بحدوثه ، فإذا جوز الخصم عُرُوَّ الجوهر عن حوادث مع قبوله لها صحةً وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول البارىء للحوادث .

[قلت : فلقائل أن يقول : هذا غاية إلزام هؤلاء للمعتزلة : إنكم إذا جوزتم ذلك لم يكن لكم حجة على استحالة قبول البارى للحوادث] .

فيقال : إما أن يكون هذا لازما ، و إما أن لا يكون لازما ؛ فإن كان لازما دل ذلك على أنه لا دليل للمعتزلة على ذلك ، ولا دليل له أيضا ؛ فإن مجرد موافقة المعتزلة له لا يكون دليلا لواحد منهما فى شيء من المسائل التى لم نعلم فيها نزاعا ، فكيف مع ظهور النزاع ؟ وإن لم يكن لازما لهم لم يكن حجة عليهم .

فقد تبين أنه لم يذكر حجة على أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده .

الموضع الثانى ـ قال فى أثناء الكتاب :

(فصل) مما خالف فيه الجوهر حكم الإله : قبولُ الأعراض ، وصحة الاتصاف بالحوادث ، والربُّ يتقدس عن قبول الحوادث .

قال : وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب ، ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث ، وصاروا إلى جهالة لم يُسبقوا إليها ، فقالوا: الحادث يقوم بذات الرب ، وهو غير قابل ، و إنما يقوم بالقابلية ، والقابلية عندهم

القدرة على التكلم ، وحقيقة أصلهم : أن أسماء الرب لا يجوز أن تجرد ، وكذلك وصَفوه بكونه خالقا فى الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتنكبوا إثبات وَصْفٍ جديد له قولا وذكرا

قال : والدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبل الحوادث لم يَخْلُ منها ، لما سبق تقريره فى الجواهر ، حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض ، ولو لم تخل عن الحوادث لم تسبقها ، وسياق ذلك يؤدى إلى الحكم بحدوث الصانع

قال : ولا يستقيم هذا الدليل على أصل المعتزلة ، مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجوهر عن الأعراض ، على تفصيل لهم أشرنا إليه ، وإثباتهم أحكاما متجددة لذات الرب تعالى من الإرادة المحدثة القائمة لا بمحل على زعمهم ، ويصدهم أيضا عن طرد دليل فى هذه المسألة : أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدوث لم يبعد مثل ذلك فى اعتوار نفس الأعراض على الذات ، هذا كلامه .

ولقائل أن يقول : قوله « الدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبلها لم يخل منها لما سبق تقريره فى الجواهر » هو لم يذكر دليلا هناك إلا قياس ماقبل الاتصاف على ما بعده ، وهو ليس حجة علمية عقلية ، بل غايته : احتجاج بموافقة منازعه فى مسألة عظيمة عقلية تُرَدُّ لأجلها نصوصُ الكتاب والسنة ، ويبتنى عليها من مسائل الصفات والأفعال أمور عظيمة اضطرب فيها الناس ، فمن الذى يجعل أصول الدين مجرد قول قالته طائفة من أهل الكلام وافق بعضهم بعضا عليه من غير حجة عقلية ولا سمعية ؟

وقد أجابه المنازعون بجواب مركب ، وهو إما الفرق — إن صح — وإلا فمنعُ حكم الأصل .

وأيضا فإنه قد قرر هناك وهنا أن المعتزله أئمة الكلام الذين أظهروا فى الإسلام نفى الصفات والأفعال ، وسموا ذلك تقديسا له عن الأعراض والحوادث ،

وقد ذكر أبو المعالى أنه لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث ، وأنه يلزمهم نقيض ذلك ؛ أما الأول: فإن القابل للشىء عندهم يجوز أن يخلو عنه وعن ضده ، وأما لزوم هذا القول لهم: فلإثباتهم أحكاماً متجددةً للربِّ ، وأنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن يدلَّ على الحدوث : لم يبعد مثل ذلك فى اعتوار نفس الأعراض ، وكان ما ذكره الأستاذ أبو المعالى يقتضى أن القول بحلول الحوادث يلزم المعتزلة ، وأنه لا دليل لهم على نفى ذلك ، وهو أيضا لم يذكر دليلا لموافقيه على نفى ذلك .

فأفاد ما ذكره أن أئمة النفاة لحلول الحوادث به القائلين بأنه لا يقوم به مايتعلق بمشيئته لادليل لهم على ذلك، بل قولهم يستلزم قول أهل الإثبات لذلك

قال : ونقول للكرامية : مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف البارى به تناقض ؛ إذ لو جاز قيام معنى بمحل من غير أن يتصف المحل بحكمه لجاز شاهدا قيام أقوال وعلوم و إرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعانى ، وذلك يخلط الحقائق و يجر إلى جهالات

قال : ثم نقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام أكوان حادثة بذاته على التعاقب ؟ وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه به من الحوادث. ومما يلزمهم: تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب أصلهم فى القول والإرادة الحادثين ولا يجدون بين ما جوزوه وامتنعوا عنه فصلا

قال : ونقول لهم : قد وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزا ، وكل متحيز جسم وجرم ، ولا يتقرر فى المعقول خلو الأجرام من الأكوان ، فما المانع من تجويز قيام الأكوان بذات الرب ؟ ولا محيص لهم عن شىء مما أُلزِمُوه

قلت : ولقائل أن يقول : هذه الوجوه الأربعة التى ذكرها ليس فيها حجة تصلح لإثبات الظن فى الفروع ، فضلا عن إثبات اعتقادٍ يقينى فى أصول الدين

تُعَارَضُ به نصوصُ الكتاب والسنة ؛ فإن غاية هذا الكلام — إن صح — أن الكرامية تناقضوا ، وقالوا قولا ولم يلتزموا بلوازمه .

فيقال : إن كان ما ذكره لازما لهم لزمهم الخطأ : إما فى إثبات الملزوم ، وإما في نفى اللازم ، ولم يتعين الخطأ فى أحدهما ، فلم لا يجوز أن يكون خطؤهم فى نفى اللازم ؟ فإن أقام على ذلك دليلا عقليا كان هو حجة كافية فى المسألة ، وإلا استفدنا خطأ الكرامية فى أحد قوليهم ، وإن لم يكن ما ذكره لازما لهم لم يفد لا إثباتَ تناقضهم ولا دليلا فى مورد النزاع .

ثم يقال : أما الوجه الأول فحاصله نزاع لفظى : هل يتصف بالحوادث أولا يتصف ؟ كالنزاع فى أمثال ذلك ، وإذا كان من أصلهم الفرق بين اللازم وغير اللازم، بحيث يسمون اللازم صفة دون العارض ، كاصطلاح من يفرق بين الصفات والأفعال [وكاصطلاح من يفرق بين الأقوال والأفعال] فلا يسمى مايتكلم به الإنسان عملا ، وإن كان له فيه حركة ونحو ذلك — كانت هذه أمورا اصطلاحية لفظية لغوية ، لا معانى عقلية . والمرجع فى إطلاق الألفاظ — نفيا وإثباتا — إلى ماجاءت به الشريعة ، فقد يكون فى إطلاق اللفظ مفسدة وإن كان المعنى صحيحا.

وما ألزمهم إياه فى الشاهد : فأكثر الناس يلتزمونه فى الأفعال ؛ فإن الناس تفرق فى الإطلاقات بين صفات الإنسان وبين أفعاله ، كالقيام والقعود والذهاب والمجىء ؛ فلا يسمى ذلك صفات ، وإن قامت بالمحل. وكذلك العلم الذى يعرض للعالم ويزول ، والإرادة التى تعرض له وتزول ، وقد لا يسمون ذلك صفة له . وإنما يصفونه بما كان ثابتا له كالخلق الثابت .

وبالجملة فهذه بحوث لفظية سمعية، لا عقلية ، وليس هذا موضعها .

وأما قيام الأكوان به على التعاقب ، وقيام ما أحالوا قيامه به ، فهم يفرقون بين ما جوزوه ومنعوه بما يفرق به مثبتة الصفات بين ما وصفوه وبين ما منعوه ،

فكما أنهم يصفونه بصفات الكمال فلا يلزمهم أن يصفوه بغيرها ، فكذلك هؤلاء يقولون ، فإن صح الفرق وإلا كانوا متناقضين .

ومن المعلوم أن الله تعالى لما وصف بالسمع والبصر — كما دلت عليه النصوص — ألزمت النفاة لأهل الإثبات إدراك الشم والذوق واللمس ، فمن الناس من طرد القياس ، ومنهم من فرق بين الثلاثة والاثنين ، ومنهم من فرق بين إدراك اللمس ، وإدراك الشم والذوق ؛ لكون النصوص أثبتت الثلاثة دون الاثنين .

فإذا قال المعتزلة البصريون والقاضى أبو بكر وأبو المعالى وغيرهما ، ممن يصفه بالإدراكات الخمسة ، لمن لم يصفه إلا باثنين أو ثلاثة: يلزمكم طرد القياس ، لزمهم إما الفرق وإلا كانوا متناقضين ، ولم يكن هذا دليلا على إبطال اتصافه بالسمع والبصر . وكذلك إذا قال مَنْ جعل الإدراكات الخمسة تتعلق به ، كما فعله هؤلاء ومن وافقهم ، كالقاضي أبى يعلى ونحوه لمن أثبت الرؤية : يلزمكم أن تصفوه بتعلق السمع والشم والذوق واللمس به ، كما قلتم فى الرؤية ؛ كانوا أيضا على طريقين : منهم من يذكر الفرق ، ومنهم من يفرق بين اللمس وغيره ، لمجىء النصوص بذلك دون غيره .

قال أبو المعالى فى إرشاده : فإن قيل : قد وصفتم لنا الرب تعالى بكونه سميعاً بصيرا ، والسمع والبصر إدراكان ، ثم ثبت شاهدا سواهما إدراكٌ يتعلق بقَبيل الطعوم ، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح ، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعاً بصيرا ؟

قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا : وجوبُ وصفه بأحكام الإدراك ، إذ كل إدراك ينفيه ضد مما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر ، فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراك ، ثم يتقدس الرب عن كونه شاماً وذائقاً ولا مسا ؛ فإن هذه الصفات منبئة عن ضروب من الاتصالات ، والرب يتعالى

عنها ، وهى لا تنبىء عن حقائق الإدراكات ؛ فإن الإنسان يقول : شممت تفاحة فلم أدرك ريحها ، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل : أدركت ريحها ، ولم أدركه ، وكذلك القول فى الذوق واللمس ، ولا يلزم من تناقض هؤلاء — إن كانوا متناقضين — نفىُ الرؤية التى تواترت بها النصوص عن النبى صلى الله عليه وسلم .

قلت: وأما تعاقب الحوادث: فهم نفوه ، بناء على امتناع حوادث لا أول لها ، فإن صح هذا الفرق وإلا لزمهم طرد الجواز ، كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك .

وأما حدوث القدرة والعلم فنفوهما ؛ لأن عدم ذلك يستلزم النقص ، لعموم تعلق العلم والقدرة ، بخلاف الإرادة والكلام ، فإنه لا عموم لهما ؛ فإنه سبحانه لا يتكلم إلا بالصدق ، لا يتكلم بكل شيء ، ولا يريد إلا ما يسبق علمه به ، لا يريد كل شىء ، بخلاف العلم والقدرة ، فإنه بكل شىء عليم ، وعلى كل شىء قدير . وهذا كما فرقت المعتزلة بين هذا وهذا ، فقالوا : إن له إرادة حادثة وكلاماً حادثا ، ولم يقولوا : له عالمية حادثة وقادرية حادثة ، فالسؤال على الفريقين جميعا . فإن صح الفرق ، وإلا كانوا متناقضين . وقد أثبت غيرهم قيام علم بالموجود بعد وجوده ، ولم يجعل ذلك عين العلم المتعلق به قبل وجوده ، كما دل على ذلك ظاهر النصوص . وقد أثبت ذلك من أهل الكلام والفلسفة طوائف ، كأبى الحسين البصرى وأبى البركات وغيرهم ، وغير المتقدمين مثل هشام بن الحكم وأمثاله ، ومثل جهم . والفرق — إن صح — فرقه ، وإلا لزم تناقضه .

وقيام الأكوان به نفوه ؛ لأنها هى دليلهم على حدوث العالم ، استدلت بذلك المعتزلة ، وهم يقولون : المتصف بالأكوان لا يخلو منها . وهذا معلوم بالبديهة كما بينه الأستاذ أبو المعالى فى أول كلامه ، وقال : نفرض الكلام فى الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ، فإذا كان من المعلوم بالضرورة : أن القابل للأكوان لا يخلو عنها ، فلو وصفوه بالأكوان للزم أن لا يخلو عنها ، وهم يقولون

بامتناع تسلسل الحوادث ، ويقولون : مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، كما يوافقهم على ذلك أبو المعالى وأمثاله ؛ فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل الإلزام لهم وصح فرقهم ، وإن لم يكن هذا الفرق صحيحاً لم يكن فى ذلك حجة للمنازع لهم ، بل يقول القائل : كلا كما مخطىء ، حيث قلتم بامتناع دوام الحوادث وتسلسلها .

ومعلوم أن هذا كلام متين لا جواب عنه ؛ فإن فرقهم بين الأكوان وغيرها هو العلم الضرورى من الجميع بأن القابل للأكوان لا يخلو منها ، فما قبل الحركة والسكون لم يخل من أحدهما ؛ فهذا هو محيصهم عما ألزمهم به ؛ فإن كانت الأكوان كغيرها فى أن القابل للشىء لا يخلو عنه وعن ضده فقد ثبت تناقضهم إذا كان قابلا لها ، وإن لم تكن مثل غيرها ـ كما تقوله المعتزلة ـ صح فرقهم . وهم يدعون أنه ليس قابلا لها ، كما قد وافقهم على ذلك المعتزلة والأشعرية .

فإذا قال المعترض عليهم : يجب على أصلهم أن يكون قابلا لها ؛ لأنهم يصفونه بكونه متحيزاً ، وكل متحيز جسم وجرم ، قيل : هذا كما تقوله المعتزلة للأشعرية : يلزمكم إذا قلتم إن له حياة وعلماً وقدرة : أن يكون متحيزا ؛ لأنه لا يعقل قيام هذه الصفات إلا بمتحيز ، ويقولون : إنه لايعقل موصوف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة إلا ما هو جسم ؛ فإذا وصفتموه بهذه الصفات لزمكم أن يكون جسما .

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه حى عليم قدير ، وليس بمتحيز ولا جسم ، فإذا عقلنا موجوداً حياً عليما قديراً ليس بجسم عقلنا حياة وعلماً وقدرة لا تقوم بجسم ، قالوا : وأنتم وافقتمونا على أنه حى عليم قدير ، وإثباتُ حى عليم قدير بلا حياة ولا علم ولا قدرة مكابرةٌ للعقل واللغة والشرع .

قالت الكرامية لهؤلاء : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات ، مع اتفاقنا على أنه لا يتصف بالأكوان ، فهكذا إذا جوزنا عليه أنه يسمع أصوات عباده حين يدعونه ، ويراهم بعد أن

يخلقهم ، ويغضب عليهم إذا عَصَوْه ، ويحب العبد إذا تقرب إليه بالنوافل ، ونادى موسى حين أتى الوادى ، ويحاسب خلقه يوم القيامة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ؛ لم يلزمنا مع ذلك أن نجوز عليه حدوث الأكوان .

ومَنْ تدبَّر كلام هؤلاء الطوائف - بعضهم مع بعض - تبين له أنهم لا يعتصمون فيما يخالفون به الكتاب والسنة إلا بحجة جَدَلية يسلِّمها بعضُهم لبعض ، وآخرُ منتهاهم: حجة يحتجون بها فى إثبات حدوث العالم لقيام الأكوان به أو الأعراض ، ونحو ذلك من الحجج التى هى أصل الكلام المحدَث، الذى ذمه السلف والأئمة وقالوا : إنه جهل ، وإن حكم أهله « أن يُضْربوا بالجريد والنعال ، ويُطَاف بهم فى القبائل والعشائر ، ويقال : هـذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقْبَلَ على الكلام » وكذا مَنْ عرف حقائق ما انتهى إليه هؤلاء الفضلاء الأذكياء ازداد بصيرة وعلماً ويقيناً بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبأن ما يعارضون به الكتاب والسنة من كلامهم الذى يسمونه عقليات : هى من هذا الجنس الذى لا ينفُق إلا بما فيـه من الألفاظ المجملة المشتبهة ، مع من قَلّت معرفته بما جاء به الرسول وبطرق إثبات ذلك ، ويتوهم أن بمثل هذا الكلام يثبت معرفة الله وصدق رسله ، وأن الطعن فى ذلك طعن فيما به يصير العبد مؤمناً ، فيتعجل رد كثير مما جاء به الرسول فى الباقى . وإذا أنعم النظر تبين له أنه كلما ازداد تصديقا لمثل هذا الكلام ازداد نفاقا وردا لما جاء به الرسول ، وكلما ازداد معرفة بحقيقة هذا الكلام وفساده ازداد إيماناً وعلماً بحقيقة ما جاء به الرسول ، ولهذا قال من قال من الأئمة « قَلَّ أحدٌ نظر فى الكلام إلا تزندق وكان فى قلبه غل على أهل الإسلام » بل قالوا : « علماء الكلام زنادقة » ولهذا قيل : إن حقيقة ما صنفه هؤلاء من الكلام : ترتيبُ الأصول فى تكذيب الرسول ، ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول ؛ ولولا أن هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولا وديناً مقبولاً ، يردُّون به نصوصَ الكتاب والسنة ، ويقولون: إن هذا هو الحق

الذى يجب قبوله ، دون ماعارضه من النصوص الإلٰهية والأخبار النبوية ، وتبعهم على ذلك من طوائف أهل العلم والدين مالا يحصيه إلا الله ؛ لاعتقادهم أن هؤلاء أحْذَق منهم وأعظم تحقيقاً – لم يكن بنا حاجة إلى كشف هذه المقالات ، مع أن الكلام هنا لا يحتمل إلا الاختصار .

ومقصودُنَا بحكاية هذا الكلام : أن يعلم أن ماذكره الرازى فى هذه المسألة قد استوعب فيه حجج النفاة ، وبين فسادها . وأما الحجة التى احتج بها فهى أضعف من غيرها كما سيأتى بيانه . وقد ذكر أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف . وذكر فى كتاب « الأربعين » أنها تلزم أصحابه أيضا ، فقال فى الأربعين : المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك ، وينكره سائر الطوائف ، وقيل : أكثر العقلاء يقولون به ، وإن أنكروه باللسان ، فإن أبا على وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعهما قالوا : إنه يريد بإرادة حادثة ، لا فى محل ، ويكره بكراهة حادثة لا فى محل ، إلا أن صفة المريدية والكارهية محدثة . وإذا حصل المرئى والمسموع حدث فى ذاته تعالى صفة السامعية والمبصرية ، لكنهم إنما يطلقون لفظ المتجدد ، دون الحادث . وأبو الحسين البصرى يثبت فى ذاته علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات . والأشعرية يثبتون نَسْخَ الحكم ، مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه ، والارتفاع والانتهاء عدمٌ بعد الوجود ، ويقولون : إنه عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع ، وبعده يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه وقع ، ويقولون : بأن قدرته تتعلق بإيجاد المعين ، وإذا وُجِد انقطع ذلك التعلق ؛ لامتناع إيجاد الموجود ، وكذلك تعلق الإرادة بترجيح المعين ، وأيضاً المعدوم لا يكون مرئيا ولا مسموعا ، وعند الوجود يكون مرئيا ومسموعا ؛ فهذه التعلقات حادثة .

فإن التزم جاهل كون المعدوم مرئيا ومسموعا ، قلنا : الله تعالى يرى المعدوم معدوما ، لا موجودا ، وعند وجوده يراه موجوداً لامعدوما ؛ لأن رؤية الموجود

معدوماً أو بالعكس غلط ، وإنه يوجب ما ذكرنا ، والفلاسفةُ ـ مع بعدهم عن هذا ـ يقولون بأن الإضافات ـ وهى القَبْلية والبَعْدية ـ موجودةٌ فى الأعيان ، فيكون الله مع كل حادث ، وذلك الوصف الإضافى حدث فى ذاته . وأبو البركات من المتأخرين منهم صرح فى « المعتبر » بإرادات مُحْدَثة ، وعلوم محدثة في ذاته تعالى ، زاعما بأنه لا يمكن الاعترافُ بكونه إلٰها لهذا العالم إلا مع هذا القول ، ثم قال : الإجلال من هذا الإجلال والتنزيه من هذا التنزيه واجب .

قال الرازى : واعلم أن الصفة إما حقيقة عارية عن الإضافة كالسواد والبياض ، أو حقيقة يلزمها إضافة كالعلم والقدرة ، فإنه يلزمها تعلق بالمعلوم والمقدور ، وهو إضافة مخصوصة بينهما ، وإما إضافة مَحْضَة ككون الشيء قبل غيره وبعده ويمينه ويساره ، فإن تغير هذه الأشياء لا يوجب تغيرا فى الذات ، ولا فى صفة حقيقية منها . فنقول : تغير الإضافات لا مَحِيصَ عنه ، وأما تغير الصفات الحقيقية : فالكرامية يثبتونه ، وغيرهم ينكرونه ، فظاهر الفرق بين مذهب الكرامية لا نسمى ذلك صفة ، ولا نقول : إن ذلك تغير فى الصفات الحقيقية ، كما تقدم .

ثم استدل الرازى بثلاثة أوجه :

أحدها : أن صفاته صفات كمال ، فحدوثها يوجب نقصانه يعني قبل حدوثها ، والإضافات لا وجود لها فى الأعيان ، دفعا للتسلسل ، فلا يرد نقضاً .

ولقائل أن يقول : هذا الدليل قد تقدم الكلام عليه ، والمنازع لا يسمى ذلك صفة ، وإن وصف الموصوف بنوع ذلك فليس كل فرد من الأفراد صفة كمال مستحقة القدم ، بحيث يكون عدمها فى الأزل نقصاً ، وما اقتضت حكمتُه حدوثَه فى وقت لم يكن عدمه قبل ذلك نقصاً ، بل الكمالُ عدمُه حيث لا تقتضى الحكمة وجود حدوثه ، ووجودُه حيث اقتضت الحكمة وجوده ، كالحوادث المنفصلة ؛ فليس عدم كل شيء نقصا عما عدم عنه . وأيضاً فالحوادث لا يمكن وجودها إلا متعاقبة ، وقدمها ممتنع ، وما كان ممتنعَ الوجود لم يكن

عدمُه نقصا ، والتسلسل المذكور هو التسلسل فى الآثار والشروط ونحوها ، وهذا فيه قولان مشهوران ، فالمنازعُ قد يختار جوازه ، لاسيما مَنْ يقول : إن الرب لم يزل فاعلا متكلماً إذا شاء .

الثانى : لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت تلك القابلية من لوازمها ، وأزلية القابلية توجب صحة وجود المقبول أزلاً ؛ لأن قابلية الشيء للغير نسبة بينهما ، والنسبة بين الشيئين موقوفة عليهما ، لكن وجود الحوادث فى الأزل محال ، ولا يلزم علينا القدرة الأزلية ؛ لأن تقدم القدرة على المقدور واجب ، دون تقدم القابل على المقبول .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : ماذكرتم بتقدير التسليم يقتضى أزليةَ صحةِ وجود الحوادث ، لاصحةَ أزلية وجود الحوادث ، وقد عرفت الفرق بينهما فى مسألة الحدوث ، والفرق المذكور ـ إن صح ـ أغنى عن الدليل السابق ، وإلا نفى النقض ، وأيضاً إذا صح الفرق مع أن الدليل المذكور ينفيه لزم بطلان الدليل .

قلت : ذكر الأرموى فى بطلان هذا الدليل ثلاثة أوجه :

أحدها : الفرق بين صحة أزلية الحدوث وأزلية صحة الحدوث ، وسيأتي إن شاء الله الكلامُ فيه ، و بيان أنه فرق فاسد . لكن يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، و إن لم يصح لزم إمكان الحوادث فى الأزل ، ولزم إمكان وجود المقدور والمقبول فى الأزل ، وكلاهما يُبْطِل الدليل ، أو يقال : ما كان جوابا لكم عن المقدور كان جوابا لنا عن المقبول ، أو يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح هذا الفرق فاللازم أحد أمرين : إما إمكان دوام الحوادث [1] .

الوجه الثانى : أنه إن صح الفرق بين المقدور والمقبول بأن المقدور يجب تأخره

---

(١) سقط الأمر الثانى من جميع الأصول ، ولعله « وإما وجوب حصول الحادث فى الأزل » أو ما يؤدى هذا المعنى .

عن القدرة ، والمقبول لايجب ذلك فيه ؛ كان هذا وحده دليلا على وجوب حصول الحادث فى الأزل إذا كان قابلا له ، وحينئذ فلا حاجة إلى أن يستدل على ذلك بما ذكره من النسبة إن كان الفرق صحيحاً ، وإن لم يكن صحيحاً صح النقض به .

الثالث : أن الدليل المذكور يوجب وجود المقدور فى الأزل ؛ لأن القادرية على الشيئين نسبة بينهما ، والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما ، فإن صح الفرق بين المقدور والمقبول ـ مع أن الدليل يتناولهما جميعاً وينفى الفرق ـ لزم بطلان الدليل ، فيلزم بطلان مقدمة الدليل أو انتقاضه ، وكلاهما مبطل له ، وهذا بيِّن .

قال الرازى : الثالث قول الخليل (لا أحب الآفلين) يدل على أن المتغير لا يكون إلٰها .

ولقائل أن يقول : إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأُفول على نفى كونه ربَّ العالمين لزم أنه لم يكن ينفى عنه حلول الحوادث ؛ لأن الأفول هو المغيبُ والاحتجابُ باتفاق أهل التفسير واللغة ، وهو مما يعلم من اللغة اضطراراً ، وهو حين بزغ قال (هذا ربى) فإذا كان من حين بزوغه إلى حال أفوله لم ينف عنه الربوبية دل على أنه لم يجعل حركَتَه منافية لذلك ، وإنما جعل المنافى الأفول وإن كان الخليلُ صلى الله عليه وسلم إنما احتج بالأفول على أنه لا يصلح أن يتخذ ربا ، ويشرك به ، ويُدْعَى من دون الله ، فليس فيه تعرض لأفعال الله تعالى ، فقصة الخليل إما أن تكون حجة عليهم ، أو لا لهم ولا عليهم .

قال الرازى : واحتجوا بأن الدليل دل على أن الكلام والسمع والبصر صفاتٌ حادثة ، ولا بد لها من محل ، وهو ذاته تعالى ، ولأنه يصح قيام الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق منا ومن الأشعرية ، والقدَم لا يعتبر فى المقتضى ؛ فإنه عبارة عن نفس الأزلية وهو عدمى ؛ فالمقتضى هو كونها صفات ، والحوادث كذلك فيلزم قيامها به .

قال : والجواب عن الأوّل بالجواب عن أدلة حدوث تلك الصفات ، وعن

الثانى بأن تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه بالنوع ، سلمنا أنه لا فارق سوى القدم فلم قلتم : إنه عدمى ، فإنه عبارة عن نفى العدم السابق ، ونفىُ العدمِ ثبوتٌ ؟ .

قلت : ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة ؛ فإن النصوص تدل على ذلك فى مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة ، و إنما الغرض بيان : هل فى العقل مايعارض النصوص ؟ ومَنْ أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلى على الإثبات قدَح فيما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور ، وعمدةُ المانعين هو امتناعُ حلولِ الحوادث ، وامتناع تسلسلها ، فإذا كانوا لا ينفون حدوثها فى ذاته إلا لامتناع حلول الحوادث : لم يجز أن يجيبوا عن أدلة الحدوث بمجرد دليل امتناع حلول الحوادث ، إن لم يجيبوا عن المعارض ؛ لأن ذلك دور ، فإذا قال القائل : الدليل على بطلان دليل المثبتة هو دليل النفاة ، قيل له : دليلُ النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة ، فإذا لم تمكن المطالبة إلا بدليل المثبتة كان صحة دليل النفاة متوقفا على صحته ، وذلك دور ؛ فإنه لا يتم نفى ذلك إلا بالجواب عن حجة المثبتين ، فيكون قولهم بانتفاء حلول الحوادث مبنيا على انتفاء حلول الحوادث ، فلا يكون لهم حجة على ذلك . (بياض بأصله)

وأما أدلة المثبتين فهو ما يذكرونه من الشرعيات والعقليات ، وهم قد قدَحُوا فى أدلة النفاة ، فيتم كلامهم .

وأما التسلسل فالكرامية ومَنْ وافقهم لا يجيزونه ، كما لا يجيزه كثير من المعتزلة ومَنْ وافقهم ، وأما من يُجَوز التسلسل فى الآثار من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم ، فهؤلاء قد عُرِف طَعْنُهم فى أدلة النفاة ، وطعن بعض النفاة فى أدلة بعض من متكلمة أهل الإثبات ، فالأشعرية وغيرهم متنازعون فى ذلك كما قد عرف .

وأيضا فإن المثبتين يقولون : كونه قادراً على الفعل بنفسه صفة كمال ، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال ، فإنا إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر

على الفعل القائم به والمنفصل عنه ومَنْ لا يقدر [إلا] على أحدهما علم أن الأول أكمل ، كما إذا عرضنا عليه مَنْ يعلم نفسه وغيره ومَنْ لا يعلم إلا أحدهما ، وأمثال ذلك ، ويقول من يجوّز دوام الحوادث وتسلسلها : إذا عَرَضْنَا على صريح العقل مَنْ يقدر على الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دائمة متعاقبة ومَنْ لا يقدر على الدائمة المتعاقبة كان الأول أكمل ، وكذلك إذا عرضنا على العقل مَنْ فعل الأفعال المتعاقبة مع حدوثها ومَنْ لا يفعل حادثا أصلا لئلا يكون عدمُه قبل وجوده عدم كمال ، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل ، فإن الثانى ينفى قدرته وفعله للجميع ، لئلا يعدم البعض فى الأزل ، والأول يثبت قدرته وفعله للجميع مع عدم البعض فى الأزل ، فذاك ينفى الجميع حذراً من فوت البعض ، والثانى يثبت ما يثبته من الكمال مع فوت البعض ، ففوت البعض لازم على التقديرين ، وامتياز الأول بإثبات كمال فى قدرته وفعله لم يثبته الثانى .

وأيضا فهم يقولون : كون الكلام لا يقوم بذاته يمنع أن يكون كلامه ، فإن ما قام به شىء من الصفات والأفعال عاد حكمه إليه ، لا إلى غيره ، فإذا خلق فى محل علما أو قدرة أو كلاما كان ذلك صفة للمحل الذى خلق فيه ، فذلك المحل هو العالم القادر المتكلم به ، فإذا خلق كلاما فى محل كان ذلك الكلام المخلوق كلام ذلك المحل ، لا كلامه ، فإذا خلق فى الشجرة (إنى أنا الله رب العالمين) ولم يقم هو به كلام كان ذلك كلاما للشجرة ، فيكون هى القائلة (إنى أنا الله رب العالمين) وهذا باطل ؛ فيتعين أن يقوم به الكلام ، وكونُه لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بما شاء ، بل يلزمه الكلام كما تلزمه الحياة مع كون تكليمه هو خلق مجرد الإدراك يقتضى أن يكون القادر على الكلام الذى يتكلم باختياره أكمل منه ، فإنا إذا عَرَضنا على العقل مَنْ يتكلم باختياره وقدرته ومَنْ كلامه بغير اختياره وقدرته كان الأول أكمل ، فتعين أن يكون متكلما بقدرته ومشيئته

كلاما يقوم بذاته ، وكذلك فى مجيئه و إتيانه واستوائه وأمثال ذلك ، إن قَدّرنا هذه أمورا منفصلة عنه : لزم أن لا يوصف بهـا ، و إن قَدّرناها لازمة لاتكون بمشيئته وقدرته: لزم عجزه وتفضيل غيره عليه ، فيجب أن يوصف بالقدرة على هـذه الأفعال القائمة به ، التى يفعلها بمشيئته وقدرته ، وهذا هو الذى تعنيه النفاة بقولهم : لا تحله الحوادث ، كما يعنون نفى العلم والقدرة ونحوهما بقولهم : لا تحله الأعراض .

وأيضا فإن ما به تثبت الصفات القائمة به ، تثبت الأفعال القائمة به التى لا تحصل بقدرته واختياره ، ونحو ذلك ، وذلك أنه يقال : العلم والقدرة والسمع والبصر والـكلام ونحو ذلك صفاتُ كمالٍ ، فلو لم يتصف الربُّ بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس ، وهـذه صفات نقص ، والله منزه عن ذلك ؛ فيجب اتصافه بصفات الـكمال ، و يقال : كُلُّ كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به ، وكُلُّ نقصٍ تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه ، بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود ، وأمثال هذه الأدلة المبسوطة فى غـير هـذا الموضع ، فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية : هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملـكة ، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثانى ، إلا أن يكون المحل قابلا لهما ، فأما ما لا يقبلهما كالجماد فلا يقال فيه حى ولا ميت ، ولا أعمى ولا بصير ، أجيبوا عن ذلك بعدة أجو بة : مثل أن يقال : هذا اصطلاح لـكم ، و إلا فاللغة العر بية لا فرق فيها ، والمعانى العقلية لا يعتبر فيهـا مجرد الاصطلاحات ، ومثل أن يقال : فما لا يقبل هـذه الصفات كالجماد أنقص ممـا يقبلها و يتصف بالناقص منها ، فالحى الأعمى أكمل من الجماد الذى لا يوصف ببصر ولا عمى ، وهـذا بعينه يقال فيما يقوم به من الأفعال ، ونحوها التى يقدر عليها و يشاؤها ، فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال لزم

اتصافه بالعجز عنها ، وذلك نقص ممتنع كما تقدم ، والقادر على الفعل والكلام أكمل من العاجز عن ذلك ، فإذا قال النافى « و إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكنا ، فأما مالا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال : هو قادر على الحركة ولا عاجز عنها » فيقال : هذا نزاع لفظى كما تقدم ، ويقال أيضاً : فما لا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجماد أنقصُ مما يقبل ذلك كالحيوان ، فالحيوان الذى يقبل أن يتحرك بقدرته و إرادته إذا قدِّر عجزُه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد ، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك أنقص من أن يصفوه بالعجز عن ذلك ، و إذا كان وصفه بالعجز عن ذلك صفة نقص مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك فوصفه بعدم قبول الأفعال والقدرة عليها أعظم نقصا .

فإن قال النافي : لو جاز أن يفعل أفعالا تقوم به بإرادته وقدرته للزم أن يكون محلا للحوادث ، وما قَبِلَ الشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، فيلزم تعاقبها ، وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث ؛ لامتناع حوادث لا أول لها .

قيل لهم : هذا مبنى على مقدمتين : على أن ما يقبل الشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، وعلى امتناع دوام الحوادث ، وكل من المقدمتين قد بين فسادهما كما تقدم

ثم قبل العلم بفسادهما يعلم بصريح العقل أن ما ذكر فى إثبات هذه الأفعال من الأدلة العقلية الموافقه للأدلة الشرعية أبينُ وأظهرُ وأصرحُ فى العقل من امتناع دوام الحوادث وتعاقبها ، فإن هذه المقدمة فى غاية الخفاء والاشتباه وأكثرُ العقلاء من جميع الأمم ينازعون فيها و يدفعونها ، وهى أصل علم الكلام الذى ذمه السلف والأئمة ، ولهذه المقدمة استطالت الدهرية على من احتج بها من متكلمة أهل الملل ، وعجزوهم عن إثبات كون الله تعالى يحدث شيئا لا العالم ولا غيره ، والذين اعتقدوا صحة هذه المقدمة من الجهمية والمعتزلة ومَنْ وافقهم ظنوا أن حدوث العالم و إثبات الصانع لا يتم إلا بها ، وفى حقيقة الأمر هى تنافى

حدوث العالم و إثبات الصانع ، بل لا يمكن القول بإحداث الله تعالى لشيء من الحوادث إلا بنقيضها ، ولا يمكن إثبات خلق الله لما خلقه وتصديق رسله فيما أخبروا به عنه إلا بنقيضها ، فما جعلوه أصلا ودليلا على صحة المعقول والمنقول هو منافٍ مناقضٌ للمنقول والمعقول ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع .

وأيضا فإن هؤلاء النفاة يقولون : لم يكن الرب تعالى قادرا على الفعل فصار قادرا ، وكان الفعل ممتنعا فصار ممكنا ، من غير تجدد شيء أصلا يوجب القدرة والإمكان ، وهذا معنى قول القائل : إنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى ، وهذا مما تجزم العقول ببطلانه ، مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب .

ومن اعتذر منهم عن ذلك مثل كثير منهم قالوا : إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل ، فنفس انتفاء الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه .

قيل لهم : الأزل ليس هو شيئا كان موجودا فعدم ، ولا معدوما فوجد ، حتى يقال : إنه تجدد أمر أوجب ذلك ، بل الأزل كالأبد ، فكما أن الأبد هو الدوام فى المستقبل ، فالأزل هو الدوام فى الماضى ، فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت ، فالأزل لا يختص بوقت دون وقت ، فالأزلى هو : الذى لم يزل كائنا والأبدى هو : الذى لا يزال كائنا ، وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه و بقاؤه ، الذى ليس له مبتدأ ولا منتهى ، فقول القائل « شرط قدرته انتفاء الأزل » كقول نظيره « شرط قدرته انتفاء الأبد » فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وجماهير الطوائف أنكروا قول الجهم فى كونه تعالى لا يقدر في الأبد على الأفعال ، فكذلك قول من قال : لا يقدر فى الأزل علي الأفعال ، وقول أبى الهذيل « إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة فى الأبد » يشبه قول من قال « لا يقدر على أفعال حادثة فى الأزل » وقد بسط الكلام على هذا ، وقول من يفرق بين النوعين فى غير هذا الموضع

فصل

وقد استدل بعضهم على النفى بدليل آخر ، فقال : إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقته كافية فى حصولها ، و إلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وهذا يقتضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا ، هذا خلف ، وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة .

والمثبتون يجيبون عن هذا بوجوه :

أحدها : أن هذا إنمـا يقال فيما كان لا زما لذاته فى النفى أو الإثبات ، أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون إذا شاءه الله تعالى ، ولا يكون إذا لم يشأه ، فإنه ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، فإن بَيَّنَ المستدل أنه لا يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا فى المسألة ، و إن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة .

الثانى : أن يقال : هذا منقوض بأفعاله ، فإن حقيقته كافية فى حصولها ، و إلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا ، فما كان جوابا عن الأفعال كان جوابا للمثبتين القائلين : إنه يقوم نه مايتعلق بمشيئته وقدرته ، ومن جوز أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بمحض القدرة والمشيئة القديمة قال هنا كذلك كما يقوله الـكرامية ، ومن قال « إنه لم يزل يفعل و يتـكلم إذا شاء » قال هنا كذلك ، كما يقوله مَنْ يقوله من أئمة السنة والحديث .

الثالث : أن يقال : أتعنى بقولك « ذاته كافية » أنها مستلزمة لوجود اللازم فى الأزل ؟ أو هى كافية و إن تأخر وجوده ؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة ، فإنه يلزمك إما عدمها و إما افتقاره إلى سبب منفصل ؛ إذ كان مالا تـكفى فيه الذات يفتقر إلى سبب منفصل ، و إن عنيت الثانى كان حجة عليك ؛ إذ كان ماتـكفى فيه الذات يمكن تأخره .

الرابع : أن يقال : قولك « يفتقر إلى سبب متصل » تعنى به شيئا يكون من فعل الله تعالى ، أو شيئا لا يكون من فعله ؟ أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره ، لأنه إذا كان هو فاعل الأسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها ، فلا يكون مفتقرا إلى غيره ، وأما إن عنيت بالسبب مالا يكون من فعله لزمك أن كل مالا يكفى فيه الذات ، ولا تستلزم وجوده فى الأزل ؛ لا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مخلوقاته ، ومعلوم أن هذا خلاف إجماع أهل الإيمان ، بل خلاف إجماع جماهير العقلاء ، وهو خلاف المعقول الصريح أيضا ، فإن ذلك الشريك المقدور إن كان واجبَ الوجود بنفسه إلٰها آخر لزم إثبات خالق قديم مع الله مشارك له فى فعله لا يفعل إلا به ، وهذا مع أنه لم يقل به أحد من بنى آدم ، فهو باطل فى نفسه ، لأنه يستلزم افتقار كل من الفاعلين إلى الآخر ، فإن التقدير فى هذا المشترك هو أن أحدهما لا يستقل به ، بل يحتاج إلى معاونة الآخر ؛ وما احتاج إلى معاونة الآخر كان فقيرا إلى غيره ليس بغنى ، وكان عاجزا ليس بقادر ، فإن كان هذا دليلا على انتفاء الوجوب بطل دليلك ، و إن لم يكن دليلا بطل دليلك أيضا ، فإنه مبنى عليه ، و إن كان ذلك الشريك المقدور ليس بواجب الوجود بنفسه فهو ممكن لا يوجد إلا بالواجب بنفسه ، فلزم أن يكون من مفعولاته .

الخامس : أن يقال : قولُ المحتج « كل ما يفرض له تكون ذاته كافية فى ثبوت حصوله أو نفى حصوله ، و إلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل » كلامٌ باطلٌ ، وذلك أنه يقال : لا نسلم أن مالا يكون مجرد الذات كافية فى ثبوته أو انتفائه تفتقر فيه إلى سبب منفصل ، و إنما يلزم ذلك أن لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الأفعال ، فإذا كانت قادرة على ذلك أمكن أن يكون مايتجدد لها من الثبوت موقوفا على ما يقوم بها من مقدوراتها ، فليس مجرد الذات مقتضية لذلك ، و إلا افتقرت إلى سبب منفصل ، وذلك أن لفظ « الذات » فيه إجمال واشتباه ، و بسبب الإجمال فى ذلك وقعت شبهة فى مسائل الصفات والأفعال ،

فإنه يقال له : ما تريد بذاته ؟ أتريد به الذات المجردة عما يقوم بها من مقدوراتها ومراداتها ؟ أم تعنى به الذات القادرة على ماتريده مما يقوم بها ومما لا يقوم بها ؟ فإن أردت به الأول كان التلازم صحيحا ، فإنه إذا قدر ذات لا يقوم بها شيء من ذلك كان ما يثبت لها وما ينفى عنها إن لم تكن هى كافية و إلا افتقرت إلى سبب منفصل ، لأنه لا يقوم بهـا ما تقدر عليه وتريده ، لـكن يقال : ثبوت التلازم ليس بحجة إن لم تكن الذات فى نفس الأمر كذلك ، وكون الذات فى نفس الأمر كذلك هو رأس المسألة ، ومحل النزاع ، فلا يكون الدليل صحيحا حتى يثبت المطلوب ، ولو ثبت المطلوب لم يحتج إلى دليل ، فتكون قد صـادرت المطلوب حيث جعلته مقدمة فى إثبات نفسه ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق أهله العارفين بذلك .

فإن أردت بالذات النوع الثانى لم يصح التلازم ، فإنه إذا قدر ذات تقدر على أن تفعل الأفعال التى تختارها وتقوم بها لم يلزم أن يكون ما يتجدد من تلك الأفعال موقوفا على سبب منفصل ، ولا يكون مجرد الذات بدون ما يتجدد من مقدورها ومرادها كافيا فى كل فرد فرد من ذلك ، بل قد يكون الفعل الثانى لا يوجد إلا بالأول ، والأول بما قبله وهلم جرا ، فليس مجرد الذات بدون ما تجدده كافيا فى حصول المتأخرات ، ولا هى مفتقرة فى ذلك إلى أمور منفصلة عنهـا ، فلفظ « الذات » قد يراد به الذات بما يقوم بها ، وقد يراد به الذات المجردة عمـا يقوم بها .

فإذاقيل « هل الذات كافية » إن أريد به الذات المجردة فتلك لا حقيقة لها في الخارج عند أهل الإثبات ، و إذا قدر تقديرا فهى لا تكفى فى إثبات ما يثبت لها ، و إن أريد به الذات المنعوت فإنه يقوم بها الأفعال الاختيارية ، فمعلوم أن هذه الذات لا يجب أن يتوقف ما يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها ، ونظير هذا قول نفاة الصفات : إن الصفات هل هى زائدة على الذات أو ليست

زائدة ؟ فإنا قد بينا فى غير هذا الموضع أن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها ، بل الصفات زائدة على ما يثبته النفاة من الذات ، وأما الذات الموصوفة بصفاتها القادرة على أفعالها فتلك مستلزمة لما يلزمها من الصفات قادرة على ماتشاؤه من الأفعال ، فهى لا تكون إلا موصوفة ، لا يمكن أن تتجرد عن الصفات اللازمة لها ، حتى يقال : هل هى زائدة عليها أو ليست زائدة عليها ؟ بل هى داخلة فى مسمى اسمها ، والأفعال القائمة بها بقدرتها و إرادتها كذلك ، فكما أنه مُسَمًّى بأسمائه الحسنى ، منعوت بصفاته العلى ، قبل خلق السموات والأرض ، و بعد إقامة القيامة ، وفيما بين ذلك ، لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال ، منعوتاً بنعوت الإكرام والجلال ، فكذلك هو مسمى بأسمائه الحسنى منعوت بصفاته العلى ، قبل هذه الأفعال و بعدها .

وكما أن ذلك ثابت قبل حدوث المفعولات و بعدها ، فهو أيضا ثابت قبل حدوث الأفعال و بعدها ، ومن آياته الشمس والقمر والكواكب ، وما تستحقه هذه الأعيان من الأسماء والصفات هو ثابت لها قبل الحركات المعينة و بعدها ، ولا يحتاج أن يقدر بها ذات مجردة عن دوام الحركة ، ثم زيد عليها النور ودوام الحركة ، فالخالق سبحانه أولى بثبوت كماله وانتفاء النقص عنه ، والمخلوقات إنما احتاجت فيما يحدث عنها إلى سبب منفصل لأنها هى فى نفسها محتاجة إلى الفاعل المنفصل ، فلا شىء من ذاتها وصفاتها وأفعالها إلا بأمر منفصل عنها ، وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الغنى عما سواه ، فلا يفتقر فى شىء من ذاته وصفاته وأفعاله إلى أمر منفصل عنه ، بل كل ما كان منفصلا عنه فهو مفتقر إليه ، وهو سبحانه غنى عن ذلك المنفصل الذى هو مفتقر إليه ، فلا يحتاج فيما يجدده من أفعاله القائمة بنفسه التى يريدها و يقدر عليها إلى أمر مستغن عنه ، كما لا يحتاج فى مفعولاته المنفصلة عنه إلى ذلك ، وأولى ، و إذا كان قد خلق من الأمور المنفصلة عنه ما جعله سببا لأفعال تقوم بنفسه ، كما يخلق الطاعات التى ترضيه ، والتوبة

التى يفرح بها ، والدعاء الذى يجيب سائله ، وأمثال ذلك من الأمور ، فليس هو فى شىء من ذلك مفتقرا إلى ما سواه ، بل هو سبحانه الخالق للجميع ، وكل ما سواه مفتقر إليه ، وهو الغنى عن كل ما سواه ، وهـذا كما أن ما يفعله من المخلوقات بعضها ببعض ، كإنزال المطر بالسحاب و إنبات النبات بالماء ، لا يوجب افتقاره إلى الأسباب المنفصلة ؛ إذ هو خالق هذا وهذا ، وجاعل هذا سببا لهذا ، وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع بما لا يليق بهذا المـكان .

فصـل

وقد عارض بعضهم الرازى فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف ، فقال : المراد بالحادث : الموجود الذى يوجد بعد العدم ، ذاتا كان أوصفة ، أما مالا يوصف بالوجود ـ كالأعدام المتجددة ، والأحوال عند من يقول بها ، والإضافات عند من لايقول : إنها وجودية ـ فلا يصدق عليها اسم الحادث ، و إن صدق عليها اسم المتجدد ، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال فى ذات البـارى أن يكون محلا للحوادث .

قال : وما قاله الإمام ـ يعنى الرازى ـ فى هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به و إن أنـكروه باللسان ، و بينه بصور ؛ فليس كذلك ، لأن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هى متجددة لا محدثة ، والمتجدد أعم من الحادث ، فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا ضعيف من وجوه :

أحدها : أن الدليل الذى استدلوا به على نفى الحوادث ينفى المتجددات أيضا كقولهم : إما أن يكون كمالا أو نقصا ، وقولهم : لو حصل ذلك للزم التغير ، وقولهم : إما أن يكون ذاته كافية فيه أو لا يكون ، وقولهم : كونه قابلا له فى الأزل يستلزم إمكان ثبوته فى الأزل ؛ فإنه لا يمكن أن يحصل فى الأزل لا متجدد ولا حادث ،

ولا يوصف الله بصفة نقص ، سواء كان متجددا أو حادثا ، وكذلك التغير لا فرق بين أن يكون بحادث أو متجدد ، فإن قالوا : تجدد المتجددات ليس تغيرا ، قال أولئك : وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرا ، فإن قالوا « بل هذا يسمى تغيرا » منعوهم الفرق ، و إن سلموه كان النزاع لفظيا ، و إذا كان استدلالهم ينفى القسمين لزم إما فساده و إما النقض .

الوجه الثـانى : أن يقال : تسمية هذا متجددا وهـذا حادثا فرق لفظى ، لا معنوى ، ولا ريب أن أهل السنة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى أنه محل للحوادث ، ولا محل للأعراض ، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدَعة التى يُفْهَم منها معنى باطل ، فإن الناس يفهمون من هذا أن يحدث فى ذاته ما يسمونه حادثا كالعيوب والآفات ، والله منزه عن ذلك سبحانه وتعـالى ، و إذا قيـل : فلان ولى على الأحداث ، أو تنازع أهل القبلة فى أهل الأحداث ؛ فالمراد بذلك : الأفعال المحرمة كالزنا والسرقة وشرب الخمر وقطع الطريق ، والله أجل وأعظم من أن يخطر بقلوب المؤمنين قيامُ القبائح به ، والمقصود أن تفرقة المفرق بين المتجدد والحادث أمر لفظى ، لا معنى عقلى ، ولو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لـكان كلامه من جنس كلامه .

الوجه الثالث : أن دعوى المدعى أن الجهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال والأعدام ، لا تجدّد الحادث الذى وجد بعد العدم ، ذاتاً كان أو صفة ، دعوى ممنوعة لم يُقِمْ عليها دليلا ، بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام أمور وجودية حادثة بذاته ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات ، وقد أخبر القرآن بحدوث ذلك فى مثل قوله (وقل اعملوا فسيرى الله عملـكم ورسوله والمؤمنون) وقوله تعالى (ثم جعلنا كم خلائف فى الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) وقد أخبر بسمعه ورؤيته فى مواضع كثيرة ، كقوله لموسى وهارون (إننى معكما أسمع وأرى) وقوله (الذى يراك

حين تقوم، وتقلبك فى الساجدين) وقوله (لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء) (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكي إلى الله) وفى الصحيح عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : « سبحان الذي وسع سمعُه الأصواتَ ، لقد كانت المجادلة تشتكى إلى رسول الله صلي الله عليه وسلم فى جانب البيت ، و إنه ليخفى عليّ بعضُ كلامها ، فأنزل الله تعالى (قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله) ومثل هذا كثير ، فيقال لهؤلاء : أنتم معترفون وسائر العقلاء بما هو معلوم بصريح العقل أن المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده ، فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودى لم يكن قبل ، أولم يحصل شىء ؟ فإن قيل « لم يحصل أمر وجودى وكان قبل أن يخلق لا يراه » فيكون بعد خلقه لا يراه أيضاً ، و إن قيل « حصل أمر وجودى » فذلك الوجودى إما أن يقوم بذات الرب ، و إما أن يقوم بغيره ، فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي رآه ، و إن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذى وجد ، كما قال تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وما سموه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك ، يقال لهم : هذه أمور موجودة أو ليست موجودة ؟ فإن لم تكن موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يرى و يسمع و بعد أن يرى و يسمع ، فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار رائياً سامعاً ، و إن قلتم « بل هى أمور وجودية » فقد أقررتم بأن رؤية الشىء المعين لم تكن حاصلة ، ثم صارت حاصلة بذاته ، وهى أمر وجودى ، والمتفلسفة لا يقتصر فى إلزامهم على تجدد الإضافات ، بل يلزمون بكونه محدثاً للحوادث المتجددة شيئاً فشيئا ، والأحداث هى من مقُولة أن يَفْعَل ، وأن يفعل : أحدُ المقُولات العشر ، وهى أمور وجودية ،فيقال: كونه فاعلا لهذه الحوادث المعينة بعد أن لم يكن فاعلا لها ، إما أن يكون أمراً حادثاً و إما أن لا يكونَ حَدَث كونه فاعلا ؛ فإن لم يحدث كونه فاعلا فحاله قبل أن يحدثها و بعد أن يحدثها واحد ، وقد كان قبل أن يحدثها غير فاعل لها ، فيلزم أن

لا يحدث شيء، أو يحدث بلا محدث ، وأنتم أنكرتم على المتكلمة الجَهْمية والمعتزلة أن قالوا : الذات تفعل بعد أن لم تكن فاعلة ، بل لأمر تجدد ، فكيف تقولون: هو دائماً يفعل الحوادث شيئاً بعد شيء ، من غير أن يحدث لها أمر ؟

وأيضاً فالفاعلية التامة لكل واحد من الحوادث إن كانت موجودة فى الأزل قبل حدوثه لزم تأخر الفعل عن الفاعلية التامة ، وهذا باطل ، وذلك يبطل قولهم . وإن قالوا : بل الفاعلية التامة لكل حادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة ، فقد صارت الذات فاعلة لذلك الحادث بعد أن لم تكن فاعلة ، وكونُها فاعلة هى من مقولة أن يفعل ، وهى إحدى المقولات العشر التى هي الأجناس العالية ، المسماة عندهم بقاطيغورياس ، وهى كلها وجودية ، فيلزم اتصاف الرب بقيام الأمور الوجودية [به] شيئاً بعد شيء ، كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم .

وهكذا يمكن تقرير كل ما ذكر الرازى من إلزام الطوائف شيئاً بعد شيء لمن تصور ذلك تصوراً تاما ، وكل من قال « لم يحدث شيء موجود » يلزمه التناقض البين الذى لا ينازع فيه المنصف الذى يتصور ما يقول تصوراً تاما .

وقد اعتذر من اعتذر من الفلاسفة عما ألزمهم إياه من الإضافات بأن قالوا : الإضافات لا توجد إلا كذلك ، فلا يتصور فيه الكمال قبلها ، ولأنها تابعة لغيرها ، فلا يثبت فيها الكمال ، بل فى متبوعها .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا بعينه يقوله المثبتون ، فإن الكلام إنما هو فى الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته . ومن المعلوم امتناع ثبوت الحوادث جميعاً فى الأزل ؛ فإذا قال القائل « الإضافات لا توجد إلا حادثة » قيل له : والحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته لا توجد إلا حادثة .

وأما قوله « الإضافة تابعة لغيرها ، فلا يثبت فيها الكمال » فعنه جوابان : أحدهما : أن الدليل لا يفرق بين التابع والمتبوع ، فإن صح الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح انتقض الدليل ؛ فيبطل على التقديرين .

الثانى: أن يقال: وهكذا ما يتعلق بمشيئته وقدرته، هو تابع أيضاً، فلا يثبت فيه الكمال .

يوضح ذلك : أنه سبحانه مستحق فى أزله لصفات الكمال ، لا يجوز أن يكون شىء من الكمال الأزلى إلا وهو متصف به فى أزله، كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك ، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده فى الأزل .

ومما يبين لك أن الرازى وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة - مع فرط[١] رغبتهم فى إبطال قول الكرامية إذا أمكنهم- أنه لم يعتمد على ذلك فى مسألة كلام الله تعالى فى أجَلِّ كتبه « نهاية العقول » ومسألةُ الكلام هى من أجلِّ ما يبنى على هذا الأصل . وذلك أن الطريقة المعروفة التى سلكها الأشعرى وأصحابه فى مسألة القرآن هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب أحمد وغيرهم كأبى الحسن التميمى والقاضى أبى يعلى وابن عقيل وأبى الحسن بن الزاغونى[٢] من أصحاب أحمد ، وكأبى المعالى وأمثاله وأبى القاسم الرواسى وأبى سعيد المتولى وغيرهم من أصحاب الشافعى ، والقاضى أبى الوليد الباجى وأبى بكر الطرطوشى وأبى بكر بن العربى وغيرهم من أصحاب مالك ، وكأبى منصور الماتريدى وميمون النسفى وغيرهما من أصحاب أبى حنيفة ، أنهم قالوا : لو كان القرآن مخلوقا للزم أن يخلقه : إما فى ذاته ، أو فى محل غيره ، أو أن يكون قائماً بنفسه لا فى ذاته ولا فى محل آخر . والأول : يستلزم أن يكون محلا للحوادث ، والثانى : يقتضى أن يكون الكلام كلام المحل الذى خلق فيه ؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله ، كسائر الصفات إذا خلقها فى محل ، كالعلم والحياة والحركة واللون وغير ذلك ، والثالث : يقتضى أن تقوم الصفة بنفسها ، وهذا ممتنع .

فهذه الطريقة هى عمدة هؤلاء فى مسألة القرآن . وقد سبقهم عبد العزيز المكى صاحب الحيدة[٣] المشهورة إلى هذا التقسيم .

---

(١) فى المطبوعة « مع فرط عنتهم » . (٢) وفيها « ابن الزعفرانى »

(٣) وفيها « صاحب المحاورة » .

وقد يظن الظان أن كلامهم هو كلامه بعينه ، وأنه كان يقول بقولهم ، « إنّ الله لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته ومشيئته » وأن قوله من جنس قول ابن كلاب . وليس الأمر كذلك ، فإن عبد العزيز ـ هذا ـ له فى الرد على الجهمية وغيرهم من الكلام مالا يعرف فيه خروج عن مذهب السلف وأهل الحديث .

وذلك أنه قال بعد أن ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص مثل قوله تعالى (الله خالق كل شىء) وقوله تعالى : (إنا جعلناه قرآنا عربياً) قال : فقال بشر : يا أمير المؤمنين عندى أشياء كثيرة ، إلا أنه يقول بنص التنزيل ، وأنا أقول بالنظر والقياس ، فليدع مطالبتى بنص التنزيل ، ويناظرنى بغيره ، فإن لم يدع قوله ويقول بقولى ويقرّ بخلق القرآن الساعة وإلا فدمى حلال .

وذكر عبد العزيز أنه طلب من بشر أن يناظره على وجه النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل ـ إلى أن قال :

فقال عبد العزيز : يا بشر ، أتسألنى أم أسألك ؟ فقال بشر : سَلْ أنت ، وطمع فىّ ، وجمع أصحابه ! وتوهموا أنى إذا خرجت عن نص التنزيل لم أحسن أن أتكلم بشىء ، قال عبد العزيز : فقلت : يا بشر ، تقول « إن كلام الله مخلوق » ؟ قال : أقول : إن كلام الله مخلوق ، قال : فقلت له : يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها : أن تقول : إن الله خلق القرآن ـ وهو عندى أنا كلامه ـ فى نفسه ، أو خلقه قائما بذاته ونفسه ، أو خلقه فى غيره ؛ فقل ما عندك ، قال بشر : أقول : إنه مخلوق ، وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها ، قال عبد العزيز : فقلت : ياأمير المؤمنين ، تركنا القرآن ونصّ التنزيل والسنن والأخبار عند هربه منها ، وذكر أنه يقيم الحجة ، وأنا أقول معه بخلق القرآن ، فقد رجع بشر إلى الحيدة عن الجواب ، وانقطع عن الكلام ؛ فإن كان يريد أن يناظرنى على أن يجيبنى عما أسأله عنه ، وإلا فأمير المؤمنين أعلى عينا فى صرفى ، فإنما يريد بشر

أن يقنع من لا يفهم ، فيخدعه عن دينه ، و يحتج عليه بمالا يعقله ، فتظهر حجته عليه ، فيبيح دمه .

قال : فأقبل عليه المأمون فقال : أجب عبد العزيز عما سألك عنه ، فقد ترك قوله ومذهبه وناظرك على مذهبك وما ادعيت أنك تحسنه وتقيم الحجة به عليه ، فقال بشر : قد أجبته ، ولكنه يتعنت ، فقال المأمون : يأبى عليك عبد العزيز إلا أن تقول واحدة من ثلاث ، فقال : هذا أشد طلبا من مطالبته بنص التنزيل ، ما عندى غير ما أجبته به .

قال : فأقبل علىّ المأمون فقال : يا عبد العزيز ، تكلم أنت فى شرح هذه المسألة و بيانها ودَعْ بشرا فقد انقطع عن الجواب من كل جهة .

فقلت : نعم ، سألتُه عن كلام الله تعالى : أمخلوق هو ؟ قال : نعم ، فقلت له مايلزمه فى هذ القول ، وهو واحدة من ثلاث لابد منها : أن يقول إن الله خلق كلامه فى نفسه ، أو خلقه فى غيره ، أو خلقه قائما بذاته ونفسه ، فان قال « إن الله خلق كلامه فى نفسه » فهذا محال لايجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول ؛ لأن الله لا يكون مكانا للحوادث ، ولا يكون فيه شىء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شىء إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم ! و إن قال « خلقه الله فى غيره » فيلزمه فى النظر والقياس أن كل كلام خلقه فى غيره هو كلام الله عز وجل ، لا يقدر أن يفرق بينهما ؛ فيجعل كلامه كلاما لله ، ويجعل قول الكفر والفحش وكلّ قول ذمه الله وذم قائله : كلاما لله عز وجل ، هذا محال لايجد السبيل إليه ولا إلى القول به ؛ لظهور الشناعة والفضيحة والكفر على قائله ، تعالى الله عن ذلك ! و إن قال « خلقه قائما بنفسه وذاته » فهذا هو المحال الباطل الذى لايجد إلى القول به سبيلا فى قياس ولا نظر ولا معقول ؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم ، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد ، ولا العلم إلا من عالم ، ولا القدرة إلا من قدير ، ولا يرى ولا رئى كلام

قط قائم بنفسه يتكلم بذاته . وهذا مما لا يعقل ولا يعرف ولا يثبت فى نظر ولا قياس ولا غير ذلك ، فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علمنا أنه صفة لله ، وصفات الله كلها غير مخلوقة ، فبطل قول بشر .

فقال المأمون: أحسنت يا عبد العزيز ، فقال بشر : سَلْ عن غير هذه المسألة فلعله يخرج من بيننا شىء .

فقلت : أنا أَدَعُ المسألة وأسأل عن غيرها ، قال : سل ، قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ألست تقول : إن الله كان ولا شىء ، وكان ولم يفعل شيئا ولم يخلق شيئا ؟ قال : بلى . فقلت : فبأى شىء حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئا ؟ أهى أحدثت نفسها أم الله أحدثها ؟ فقال : الله أحدثها ، فقلت له : فبأى شىء حدثت الأشياء إذا أحدثها الله ؟ قال : أحدثها بقدرته التى لم تزل . قلت له : إنه أحدثها بقدرته كما ذكرت ، أفليس تقول : إنه لم يزل قادرا ؟ قال : بلى . قلت له : فتقول : إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا . قلت له : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذى كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ؛ لأن القدرة صفة الله ، ولا يقال لصفة الله هى الله ولا هى غير الله . فقال بشر : ويلزمك أنت أيضا أن تقول : إن الله لم يزل يفعل ويخلق ، وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله . قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ليسُ لك أن تحكم على وتُلْزِمنى ما لا يلزمني وتحكى عنى ما لم أقل ، إنى لم أقل « إنه لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل » ليلزمنى ماقلت ، وفي نسخة أخرى « وإنما قلت إنه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ؛ لأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » قال بشر : أنا أقول إنه أحدث الأشياء بقدرته ، فقل ماشئت، فقال عبد العزيز : فقلت: يا أمير المؤمنين ، قد أقر بشر أن الله كان ولا شىء ، وأنه أحدث الأشياء بعد أن لم تكن شيئاً بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته ، فلم يَخْلُ يا أمير المؤمنين

أن يكون أوّل خلق خلقه الله خلق بقولٍ قاله ، أو بإرادة أرادها ، أو بقدرة قدّرها ، فبأى ذلك كان فقد ثبت أن ههنا إرادة ومريداً ومراداً ، وقولا وقائلا ومقولا له ، وقدرة وقادراً ومقدوراً عليه ، وذلك كله متقدم قبل الخلق ، وما كان قبل الخلق متقدما فليس هو من الخلق فى شىء . فقد كَسَرْتُ قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول ، ثم ذكر حجة أخرى .

والمقصود هنا : أن عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول ، فإن الله تعالى إذا خلق شيئاً فإما أن يخلقه فى نفسه ، أو فى غيره ، أو يخلقه قائما بنفسه ، وقد أبطل الأقسام الثلاثة .

ولا ريب أن المعتزلة يقولون : إنه خلقه فى غيره ، فأبطل ذلك عبد العزيز بالحجة العقلية التى يتداولها أهل السنة ، وهو أنه قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أن القرآن كلامُ الله ، فإن كان مخلوقا فى محل آخر غيره لزم أن يكون كلُّ كلام مخلوق فى محل كلامَ الله ، لتماثلهما بالنسبة إلى الله ، ويلزم أن يكون ما يخلقه تعالى من كلام الجلود والأيدى والأرجل كلام الله ، فإذا قالوا (٤١ : ٢١ أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء وهو خلقكم) كان الناطق هو المُنْطِق ، وبشر لم يكن من القدرية ، بل كان ممن يقر بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ؛ فألزمه عبد العزيز أن يكون كلام كل مخلوق كلام الله ، حتى قول الكفر والفحش ، وهذا الإلزام صرح به حلولية الجهمية من الاتحادية ونحوهم كصاحب الفصوص والفتوحات المكية ونحوه ، وقالوا :

وكلُّ كلامٍ فى الوجود كلامه   سَوَاء علينا نثره ونظامه

ولهذا قال من قال من السلف : من قال (٢٠ : ١٤ إننى أنا الله لا إله إلا أنا) مخلوق ، فقد جعل كلام الله بمنزلة قول فرعون الذى قال (٧٩ : ٢٤ أنا ربكم الأعلى) لأن عنده هذا الكلام خلقه الله فى الشجرة ، وذلك خلقه فى فرعون ، فإذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله ، كما قال سليمان بن داود الهاشمى ـ أحد أئمة

الإسلام نظير الشافعى وأحمد وإسحاق وأبى عبيد وأبى بكر بن أبي شيبة وأمثالهم — قال : « من قال القرآن مخلوق فهو كافر ، وإن كان القرآن مخلوقا كما زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يُخَلَّد فى النار إذ قال (أنا ربكم الأعلى) من هذا ؟ وكلاهما عنده مخلوق ، فأخبر بذلك أبو عبيد ، فاستحسنه وأعجبه ، ذكر ذلك البخارى فى كتاب « خلق أفعال العباد » وكذلك ذكَر نظير هذا عبدُ الله بن المبارك وعبد الله بن إدريس ويحيى بن سعيد القطان . وهذا مبنى على أن الله خالق أفعال العباد ، فإذا كان قد خلق فى محل « إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى » وخلق فى محل « أنا ربكم الأعلى » كان ذلك المحل الذى خلق فيه الكلام أولى بالعقاب من فرعون ، وإذا كان ذلك كلام الله كان كلام فرعون كلام الله .

وأما كونُه خلَقه قائما بنفسه فهو ظاهر البطلان أيضاً ، لأن الصفات لاتقوم بنفسها ، ولكن الجهمية تقول : خلق علما لا فى محل ، والبصريون من المعتزلة يقولون : خلق إرادة وقدرة لا فى محل ، وطائفة منهم يقولون : خلق بخلق بعد خلق لا فى محل ، وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساده بصريح العقل .

وأما القسم الأول — وهو كونه سبحانه خلقه فى نفسه — فأبطله عبد العزيز أيضاً ، لكن مافى نفس الله تعالى يحتمل نوعين :

أحدهما أن يقال : أحدث فى نفسه بقدرته كلاما بعد أن لم يكن متكلما . وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول : كلام الله حادث ومحدث فى ذات الله تعالى ، وأن الله متكلم بعد أن لم يكن يتكلم أصلا ، وأن الله يمتنع أن يقال فى حقه : ما زال متكلما ، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره .

والثانى أن يقال : لم يزل الله متكلما إذا شاء كما قاله الأئمة ، وكل من هاتين الطائفتين لا تقول « إن ما فى نفس الله مخلوق » بل المخلوق عندهم لا يكون إلا منفصلا عن نفس الله تعالى ، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق .

ولا ريب أن بشراً وغيره من القائلين بخلق القرآن كانوا يقولون : إنه خلقه

منفصلا عنه كما خلق غيره من المخلوقات ، فأما نفس خلق الرب عند من يقول الخلق غير المخلوق ـ وهم الأكثرون ـ فلا يقولون : إن الخلق مخلوق ، ومن قال بتجدّد ما يقوم به من الأفعال أو الإرادات أو الإدراكات لم يقل : إن ذلك مخلوق ؛ فإنه إذا كان ثم خلق وخالق ومخلوق لم يكن الخلق داخلا فى المخلوق . ولهذا كان القائلون « إن كلام الله قائم بذاته » متفقين على أن كلام الله غير مخلوق ، ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة أقوال : هل يقال : إنه معنى واحد أو خمسة معان لم تزل قديمة ، كما يقوله ابن كلاب والأشعرى ؟ أو أنه حروف وأصوات قديمة أزلية لم تزل قديمة ، كما يذكر عن ابن سالم وطائفة ؟ أو يقال : بل هو حروف وأصوات حادثة فى ذاته بعد أن لم يكن متكلما ، كما يقوله ابن كرام وطائفة ؟ أو يقال : إنه لم يزل متكلما إذا شاء ، وإنه إذا شاء تكلم بصوت يسمع وتكلم بالحروف ، كما يذكر ذلك عن أهل الحديث والأئمة ؟

والمقصود هنا أن ماقام بذاته لا يسميه أحد منهم مخلوقا ، سواء كان حادثا أو قديما .

وبهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشر ؛ فإن بشرا من أئمة الجَهْمية نُفَاة الصفات ، وعندهم لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة ، بل ما ثَمَّ عندهم إلا الذاتُ المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها ، كما تقول ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم ؛ فاحتجَّ عليه عبدُ العزيز بحجتين عقليتين :

إحداهما : أنه إذا كان كلامُ الله مخلوقا ولم يخلقه فى غيره ولا خَلَقَه قائما بنفسه : لزم أن يكون مخلوقا فى نفس الله ، وهذا باطل .

والثانية : أن المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات : إما القدرة ـ كما أقر به بشر ـ وإما فعله وأمْرُه وإرادته ـ كما قاله عبد العزيز ـ وعلى التقديرين : ثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق ، فبطَل

أصلُ قول بشر والجهمية : إنه ليس لله صفة ، و إن كل ما سوى الذات المجردة فهو مخلوق . وتبين أن الذات يقومُ بها معانٍ ليست مخلوقة . وهذا حجة مثبتة الصفات القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات وقال بخلق القرآن ، فإن كل مَنْ نفى الصفات لزمَه القولُ بخلق القرآن .

يبقى كلام أهل الإثبات فيما يقوم بذاته : هل يجوز أن يتعلق شيء منه بمشيئته وقدرته أم لا ؟ وهل عبد العزيز ممن يُجَوِّز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، أو ممن يقول : لا يكون المراد المقدور إلا منفصلا عنه مخلوقا ؟ و يجعل المقدور هو المخلوق ، وهما فى الأصل قولان معروفان ذكرهما الحارثُ المحاسبي وغيرُه عن أهل السنة حسبما تقدم إيراده . وهذا القول الثانى هو قول ابن كُلاَّب والأشعرى ومَنْ وافقهما من أصحاب مالك وأبى حنيفة والشافعى وأحمد وغيرهم . والقولُ الأولُ : هو قول أئمة أهل الحديث والهشامية والكرامية وطوائف من أهل الكلام من المرجئة ، كأبى معاذ التومنى وزهير الأثريِ وغيرهم ومَنْ وافق هؤلاء من أصحاب أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد وغيرهم ؛ فقد يقول القائل : إن عبد العزيز مُوَافق لابن كُلاَّب ؛ لأنه قال : إن الله لا يكون مكانا للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه ، لكن إذا تدبر المتدبر سائر كلام عبد العزيز وجَده من أهل القول الأول قول أهل الحديث ؛ لأنه قال بعد هذا لبشر : بأى شيء حدثت الأشياء ؟ قال : أحدثها الله بقدرته التي لم تزل ، قال عبدالعزيز : فقلت له : إنهقد أحْدَثها بقدرته كما ذكرت ، أفلست تقول : إنه لم يزل قادراً ؟ قال : بلى ، فقلت له : فيقول : إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا ، فقلت : فلابد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذى كان بالقدرة ؛ لأن القدرة صفة . وقال عبد العزيز بعد هذا : لم أقل لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعلُ ، و إنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع .

وقد أثبتَ عبدُ العزيز فعلا مقدوراً لله هو صفة له ليس من المخلوقات ، وأنه به خَلَق المخلوقات ، وهذا صريح فى أنه يجعل الخلقَ غير المخلوق ، والفعلَ غير المفعول ، وأن الفعل صفة لله ، مقدور لله ، إذا شاء ، ولا يمنعه منه مانع ، وهذا خلاف قول الأشعرى ومَنْ وافقه .

يبقى أن يقال : هذا الخلق ـ الذى يسمى التكوين ـ من الناس مَنْ يجعله قديما ، ومنهم من يجعله مقدوراً مُرَادا ، وعبدُ العزيز صَرَّح بأن الفعل الذى به يخلق الخلق مقدور له ، وهذا تصريح بأنه يقوم بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته ، وما كان موجوداً مقدوراً لله فهو مراد له بالضرورة واتفاقِ الناس .

وأيضاً فإنه قال : قد أقر بشر أن الله أحدث الأشياء بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته ؛ فقد صرح بأن القول يكون عن قدرته ، فجعل قولَ الله مقدوراً له مع أنه صفة له عنده .

وهذا قول من يقول : إنه يقدر على التكلم ، وإنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وليس هو قول من يقول : إن القول لازم له ، لا يتعلق بقدرته ومشيئته .

فتبين أن عبد العزيز الكنانى يثبت أن يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يجعل كل واحد من ذلك قديما ، وإن كان النوع قد يكون قديما ، لأن بشرا لما قال له : أحدثها بقدرته التى لم تزل ، قال له : أفليس تقول : لم يزل قادرا ؟ قال : بلى ، قال : فتقول إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا ، قال : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذى كان بالقدرة .

وهذا لأنه إذا كان لم يزل قادرا ولا مخلوقَ ثُمَّ وُجد مخلوق لم يكن قد وجد بقدرة بلا فعل ، فإنه لو كان مجرد القدرة كافيا فى وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق للقدرة القديمة .

وهذا المقام هو المقام المعروف ، وهو أنه : هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب حادث أم لا ؟ فإن جمهور العقلاء يقولون : إن انتفاء هذا معلوم بالضرورة ، وإن

ذلك يقتضى الترجيح بلا مرجح ، وهذا هو الذى ذكره عبد العزيز ، بخلاف قول من يقول : إن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدوريه بلا مرجح ، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية ، أو بمجرد إرادة قديمة كما تقوله الكلابية والكرامية ، فإن هذا هو الذى ذكره بشر .

و يبقى هنا سؤال عبد العزيز ، وهو الذي ألزمه إياه بشر ، حيث قال : وأنت أيضا يلزمك أن تقول : لم يزل يفعل و يخلق ، و إذا كان كذلك ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله ؛ لأن الحادث إن لم يفتقر إلى سبب حادث كفت القدرةُ القديمة ، و إن افتقر إلى سبب حادث فالقول فى حدوث ذلك السبب كالقول فى الذى حدث به ، فيلزم تسلسل الحوادث ، فيلزمك أنه لم يزل يفعل و يخلق ، فيكون المخلوق معه ، فأجابه عبد العزيز بأنى لم أقل « لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل ، لتلزمنى ما قلت ، و إنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » وفى النسخة الأخرى « و إنما قلت : لم يزل الخالق سيخلق ، والفاعل سيفعل ، لأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » .

ومضمون كلامه : أننى لم أقل إن الله لم يزل يخلق الأشياء المنفصلة و يفعلها ، ولا يلزمنى هذا كما لزمك ، لأنك جعلت المخلوقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به ، فإذا لم تتوقف المخلوقات على غير القدرة ، والقدرة قديمة ، لزم وجود المخلوقات معها ، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح ، والحدوث بلا سبب ؛ لأن القدرة دائمة أزلا وأبداً ، ووجودُ المخلوق ممكن ، والممكن لا يترجح وجودُه على عدمه إلا بمرجح ، وعند وجود المرجِّح التام يجب وجودُه ، لأنه لو لم يجب لكان قابلا للوجود والعدم ، فيبقى ممكنا كما كان ، فلا يترجح إلا بمرجح تام . فتبين أن وجود القدرة التى يمكن معها وجود المخلوقات لا يوجد المخلوق مع مجردها ، بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب .

قال عبد العزيز : وهذا الفعل صفة لله ، ليس من المخلوقات المنفصلة عنه ،

والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، فأما قول القائل « إن ذلك الفعل الذى لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة » فإنه يسأل عن سبب حدوثه ، كما يسأل عن سبب حدوث المخلوق به .

فيجيب عنه عبد العزيز بأجوبة .

أحدها: الجواب المركب ، وهو أن يقول: تسلسل الآثار الحادثة إما أن يكون ممكنا و إما أن يكون ممتنعا ، فإن كان ممكنا فلا محذور فى التزامه ، و إن كان ممتنعا لم يلزمني ذلك ، ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلانُ الفعل الذى لا يكون المخلوق إلا به ، فإنا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل، والمخلوق لا يكون إلا بخلق ، قبل العلم بجواز التسلسل أو بطلانه ، ولهذا كان كثير من الطوائف يقولون : الخلق غير المخلوق ، والفعل غير المفعول ، فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل ، مثل كثير من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد ومن الصوفية وأهل الحديث والكلام من الكرامية والمرجئة والشيعة وغيرهم ، وهؤلاء منهم من يقول : الفعل الذى هو التكوين قديم ، والمكون المنفصل حادث ، كما يقولون مثل ذلك فى الإرادة ، ومنهم من يقول: بل ذلك حادث الجنس بعد أن لم يكن؛ وكلا الفريقين لا يقولون : إن ذلك مخلوق ، بل يقولون : إن المخلوق وُجد به كما وجد بالقدرة .

الجواب الثاني : أن يقول : ماذكرته من التسلسل لازم لكل مَنْ قال : إن جنس الحوادث تكون بعد أن لم تكن ، فهو لازم لك ولى إذا قلت بهذا ، فلا أختص بجوابه ، وأما وجودُ المفعول بدون فعل : فهذا لازم لك وَحْدَكَ ، وهو الذى احتججتُ به عليك ، فحجتى عليك ثابتة تبطل قولك دون قولى . والإلزام الذى ذكرته أنت مشترك بينى و بينك ، فلا يخصنى جوابه .

الجواب الثالث : أن يقول : أنا قلت : الفعلُ صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، والفعل القائم به ليس هو المخلوق المنفصل عنه ، و إنما يجب

أن يكون المخلوق معه فى الأزل إذا ثبَتَ أن الفعل يستلزم فعلا قبله ، وأن الفعل اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدى إلى المخلوق ، فإن ذلك يستلزم ثبوت غير المخلوق .

وكل هذه المقدمات فيها ممانعات ومعارضات ، وتحتاج إلى حجج لم يذكر المريسى منها شيئا ، وعبد العزيز لم يلتزم شيئا من ذلك ، وإنما التزم أن الفعل صفة لله تعالى ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، وحجته يحصل بها المقصود

وقوله فى النسخة الأخرى إن صح عنه « إنما قلت لم يزل الفاعل سيفعل ، والخالق سيخلق » قد نفى فيه أن يكون نفسُ الفعل قديما ، فضلا عن أن يكون المفعول قديما .

وقوله « إن الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، لا يمنعه منه مانع » يمنع قدمَ عين الفعل ، لا يمنع قدم نوعه ، إلا أن يثبت امتناع تسلسل الآثار ، وليس فى كلامه تعرض لنفى ذلك ولا إثباته .

وقوله « لم يزل سيفعل » إن صح عنه يحتمل معنيين : أحدهما : أنه لم يزل موصوفا بأنه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات أعيانها وأنواعها ، كما يقوله من يقول بحدوث [نوع الفعل العالم به كما يقوله من يقول بحدوث][1] أنواع المنفصلات عنه . والثانى : أنه لم يزل الفاعل سيفعل شيئا بعد شىء ؛ فهو متقدم على كل واحد واحد من أعيان المفعولات .

فعلى الأول يمتنع أن يكون شىء من أنواعها أو أعيانها قديما ، وعلى الثانى لا يمتنع تقدم الأنواع ، بل قد يمتنع تقدم أعيان المخلوقات ، فلا يكون شىء من المخلوقات مع الله فى الأزل على التقديرين .

وجماعُ ذلك : أن الذى ألزمه عبد العزيز للمريسى لازم له ، مبطل لقوله بلا ريب ، وعليه جمهور الناس ، فإن جماهير الناس يقولون : الخلق غير المخلوق ،

(١) زيادة فى المخطوطة

والفعل غير المفعول ، وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث ، بل كلهم ، وكثيرٍ من أهل الكلام والفلسفة أو جماهيرهم ، فهو قول أكثر المرجئة من الكرامية وغيرهم وأكثر الشيعة وكثير من المعتزلة والكلابية وكثير من الفلاسفة ، ولأصحاب مالك والشافعى وأحمد فى ذلك قولان ؛ فالذى عليه أئمتهم : أن الخلق غير المخلوق ، وهو آخر قولى القاضى أبي يعلى وقول جمهور أصحاب أحمد ، وهو الذى حكاه البغوى عن أهل السنة ، وهو قول كثير من الكلابية .

وأما قوله « إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع » فكلامه يقتضى أنه لم يزل قادرا على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وهذا الذي قاله هو الذى عليه جماهيرُ الناس ؛ ولهذا أنكروا على من قال : لم يكن قادرا على الفعل في الأزل . وكان من يبغض الأشعرى ينسب إليه هذا ، لتنفر عنه قلوبُ الناس ، وأراد أبو محمد الجوينى وغيره تبرئته من هذا القول ، كما قد ذكرناه فى غير هذا الموضع ، وإذا كان لم يزل قادرا على الفعل كان هذا صفة كمال ، فلهذا قال عبد العزيز « لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع » وقد خلق المخلوقات بفعله فوجدت بالفعل الذى هو الخلق ، والفعل الذى هو الخلق بقدرة الله تعالى ، والقدرة على خلق المخلوق هى القدرة عليه ، كما قال تعالى (٣٦ : ٨١ أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى) وقوله تعالى (٧٥ : ٤٠ أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ؟) وقوله تعالى (٦ : ٦٥ قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم ـ الآية) ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات ، وفيه بيان أن الخلق ليس هو المخلوق ، ولا أن نفس خلقه للسموات والأرض هو السموات والأرض ، والقدرة التى لم تزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلا .

فيقول له المريسى : فذلك الفعل الذى هو صفته وهو يقدر عليه لا يمنعه منه

مانع و إن كان قديما كان كالقدرة ، وكان السؤال عليَّ كالسؤال عليك ، و إن كان حادثا من غير تقدم فعل آخر سألتك عن سبب حدوثه بالقدرة التى لم تزل ، و إن كان ذلك الفعل كان بفعل آخر وتسلسل الأمر : لزم تسلسلُ الأفعال ، ولزم أن يكون الفاعل لم يزل يفعل ، والخالق لم يزل يخلق .

فيقول له عبد العزيز : لم أقل إنه قديم ، بل قلت : إنه صفة ، والله قادر عليه ، لا يمنعه منه مانع ، وما كان مقدورا له لا يمنعه منه مانع لم يجب أن يكون قديما معه ، بل إن شاء فعله و إن شاء لم يفعله .

وأما سؤالك عن سبب حدوثه فهنا لأهل الإثبات جوابان :

أحدهما ـ وهو جواب الكرامية ومن وافقهم ـ أن إثبات الفعل للمفعول والخلق للمخلوق لا بد منه ، فإنا نعقل أن القادر على الفعل قبل أن يفعله ليس له فعل ، فإذا فعله كان هناك فِعْل به فَعَل المفعول ، وخَلْق به خَلَق المخلوق ، ونحن مقصودنا إثبات فعل وصفة لله تقوم به مغايرة لمخلوقاته ، وكلامه من هذا الباب ، ونحن لم نورد عليكم التسلسل ، فإن ذلك باطل على قولنا وقولكم جميعا .

الجواب الثانى : أن يقول من يجيب به : لا يمتنع أن يكون قبل الفعل ماهو أيضا فِعْل فَعَله الله بقدرته ، ولا يضرنى التسلسل ، فإن ذلك جائز ممكن ، فإن هذا تسلسل فى الأفعال والآثار والشروط ، وهذا ليس بممتنع .

فعلى الجواب الأول : يظهر قوله « إنما قلت لم يزل الخالق سيخلق وسيفعل ، ولم أقل لم يزل يخلق و يفعل » .

وأما على الجواب الثانى : فإذا قال : لم أقل لم يزل يخلق و يفعل ، بل أقول : إنه لم يزل سيخلق وسيفعل ، فنقرره بوجهين :

أحدهما : أن الفعل لا يستلزم وجود مخلوق ، بل يكون الفعل قائما بنفسه بعد فعل قائم بنفسه ، وهلم جرا من غير وجود مخلوق منفصل عنه .

الثانى : أنه لو تسلسلت [المخلوقات] المفعولات كتسلسل الأفعال فما من

مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن ، فليس مع الله فى الأزل شىء من المفعولات ولا الأفعال ؛ إذ كان كل منهما حادثا بعد أن لم يكن ، والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارنا للقديم الذي لم يزل ، و إذا قيل : « إن نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل » فنوع الحوادث لايوجد مجتمعاً ، لا يوجد إلا متعاقبا ، فإذا قيل « لم يزل الفاعل يفعل ، والخالق يخلق » ـ والفعل لا يكون إلا معيناً ، والخلق والمخلوق لا يكون إلا معينا ـ فقد يفهم أن الخالق للسموات والإنسان لم يزل يخلق السموات والإنسان ، والفاعل لذلك لم يزل يفعله ، وليس كذلك ، بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه ، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله ، فما من مخلوق من المخلوقات ولا فعل من المفعولات إلا والرب تعالى موصوف بأنه لم يزل سيفعله ، ليس موصوفا بأنه لم يزل فاعلا له خالقا له ، بمعنى أنه موجود معه فى الأزل ، و إن قدر أنه كان قبل هذا الفعل فاعلا لفعل آخر ، وقبل هذا المخلوق خالقا لمخلوق آخر ؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه ، لايقال : لم يزل فاعلا له خالقا بمعنى مقارنته له . و إذا أريد أنه لم يزل فاعلا للنوع ، كان هذا كمعنى قولنا « لم يزل سيفعل ما يفعله » لكن هذه العبارة تفهم من الباطل مالا تفهمه تلك العبارة .

وهذا الموضع للناس فيه أقوال ؛ فإن جمهور أهل السنة يقولون : لم يزل الله خالقا فاعلا ، كما قال الإمام أحمد : لم يزل الله عالما متكلما غفوراً ، بل يقولون : لم يزل يفعل ، إما بناء على أن الفعل قديم و إن كان المفعول محدثا ، أو بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل .

ومذهب بشر و إخوانه الجهمية: أن المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولاخلق وكلامُ الله من جملتها ، فإذا ألزمه عبد العزيز على أصله، فقال له : إذا قلت: كان الله ولما يفعل ولما يخلق شيئا ، وهو لم يزل قادراً ، ثم خلق المخلوقات ، فأنت تقول : لم يزل قادراً ، ولا تقول : لم يزل يفعل المخلوقات ، فلا بد أن يكون هناك فعل حصل

بالقدرة ، وليس هو القدرة التى لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل ، إذ لو كان كذلك لكان المخلوق قد وجد من غير خلق ، والمفعول قد وجد من غير فعل ، وهذا أعظم تناقضا فى العقل من كونه وُجِد بغير قدرة ، فإنه إذا عُرِض على العقل مخلوق مفعول حدث بعد أن لم يكن بلا فعل ولا خلق كان إنكار العقل لذلك أعظم من إنكاره لحدوثه من غير قدرة للفاعل ، و إنكاره لحدوثه من غير فاعل أعظم امتناعا فى العقل من هذا وهذا ، فإذا قيل : فعله الفاعل بلا قدرة ، أنكره العقل ، و إذا قيل : فعله بالقدرة التى لم تزل بدون فعل ، كان إنكاره أعظم ، و إذا قيل : حدث بلا فاعل ، كان أعظم وأعظم ، فإن الفاعل بلا فعل كالعالم بلا علم ، والحى بلا حياة ، وذلك نفى لجزء مدلول اللفظ الذى دل عليه بالتضمن ، وأما نفى القدرة فهو نفى لما دل عليه باللزوم العقلى .

و إذا قال القائل « بل يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا فعل ولا خلق غيره ، لأنه لو كان بفعل للزم أن يكون للفعل فعل ، وللزم التسلسل وأن يكون محلا للحوادث » .

قيل : فعلى هذا يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من الفاعل ؛ لأن ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الأعراض به .

فإذا قال « الفعل بدون القدرة ممتنع ، وليس فى العقل مايحيل لوازم القدرة ، بل عِلْمُنَا بامتناع الفعل بلا قدرة أعظَمُ من علمنا بامتناع قيام الصفات به ، و إن سماها المسمى أعراضا »

قيل له : والمخلوق المفعول بلا فعل ولا خلق أعظم امتناعا فى العقل ، وليس فى العقل مايحيل لوازم الفعل الذى كان بالقدرة ، بل علمنا بامتناع ذلك أعظم من علمنا بامتناع قيام الأفعال به ، و إن سماها المسمى حوادث

يبين ذلك : أن افتقار المخلوق إلى خلق والمفعول المنفصل إلى فعل يعلم باللزوم العقلى و بالقول السمعى ، فإن «فاعل وخالق» مثل متكلم وقائل ومريد ومتحرك

وغير ذلك مِنْ الأسماء التى تستلزم قيامَ معانٍ بالمسميات .

فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسى فى أنه لابد من فعل للرب تعالى بقدرته ، كما قال له « يلزمك أن تقول إنه خلق بالفعل الذى كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ، لأن القدرة صفة لله ، ولا يقال لصفة الله : هى الله ، ولا يقال : إنها غير الله » ولم يقل عبد العزيز : إنها ليست هى الله ولاغيره ، بل قال : لايقال إنها هى الله ، ولا يقال إنها غيره . وقول عبد العزيز هذا : هو قول أئمة السنة ، كالإمام أحمد وغيره . وهو قول ابن كُلاَّب وغيره من الأعيان ، ولكن طائفة من أصحاب أحمد مع طائفة من متكلمة الصفاتية أصحاب الأشعرى يقولون : لا هى الله ولا هى غير الله ، وتلك العبارة هى الصواب[١] ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، فإن لفظ « الغير » فيه إجمال ، فلا يصح إطلاقه لا نفياً ولا إثباتا على الصفة ، ولكن يصح نفى إطلاقه نفياً أو إثباتا ، كما قال السلف مثل ذلك فى لفظ «الجبر» ونحوه من الألفاظ المجملة : إنه لايطلق نفيها ولا إثباتها ، وإذا قيل «لايطلق لا هذا ولا هذا » لم يلزم إثبات قسم ثالث ، لا هو الموصوف ولا غير الموصوف ، بل يلزم إثبات مالا يطلق عليه لفظ الغير ، لا ما ينفى عنه المغايرة .

ومقصود عبد العزيز : أن القدرة صفة لله ، ليست هى الفعل الذى كان عن القدرة ؛ فإنه يقول : لم يزل الله قادراً ، ولا يقول : لم يزل فاعلا .

فعارضه المريسى بأن هذا يلزمك أيضاً ، فيلزمك أن تقول : لم يزل يفعل ويخلق . وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله .

فقال له عبد العزيز : ليس لك أن تحكم علىّ وتلزمنى مالا يلزمني ، وتحكى عني مالم أقل ؛ وذلك لأن عبد العزيز لم يقل فى هذا قولا يحكى عنه ، ولكن قال له: إما أن تلتزم أنت ما ألزمتنى، وإلا التزمت أن تقول : إن المخلوق لم يزل مع الله . وهذا الذى قاله المريسى إنما يلزم عبد العزيز إذا أبطل كل قسم مما يمكن

---

(١) يريد العبارة الأولى التى هى نفى أن يقال ذلك أو هذا .

أن يقال فى هذا المقام ، وهو لم يفعل ذلك، ولاسبيل له إليه ، بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز، فإنه لازم لا محالة ، إذ كان قوله «إن المخلوقات كلها ـ وكلام الله عنده من جملتها ـ حدثت بعد أن لم تكن من غير فعل فعله الله ، بل بقدرته التى لم تزل» مع أن عبد العزيز قد بين فيما بعد أن ما أقر به المريسى يكفيه فى الاحتجاج فى مسألة القرآن ؛ فإن المريسى أقر بأن الله خلقها بقدرته ، فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق ؛ فبطل أصل قوله الذى نفى به الصفات ، وقال : إن القرآن مخلوق ، لكن عبدالعزيز بين له مايلزمه ، وما أقر به ، وأن الحجة تحصل بهذا وبهذا ، وأما المريسي فعارضه بأن قال : يلزمك ما ألزمتنى .

وذلك مبنى على مقدمات لم يذكر منها واحدة

أحدها : أن يقول : إذا كان أحدث الأشياء بفعله الكائن عن القدرة حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى ؛ ولهذا قال له عبد العزيز : «إنما قلت : الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » وفى نسخة أخرى زيادة على ذلك « إنما قلت : إنه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ، لأن الفعل صفة لله »

وهذه الزيادة لم تتقدم فى كلام عبد العزيز ، فإما أن تكون ملحقة من بعض النساخ فى بعض النسخ ، أو يكون معنى الكلام : إنما قولى هذا ، أو إنما قلت إنى إنما اعتقدت والتزمت هذا ، أو يكون المعنى : إنما أقول وأعتقد هذا . والأشبه أن هذه الزيادة ليست من كلام عبد العزيز ، فإنها لاتناسب ما ذكره من مناظرته المستقيمة ، ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا الكلام ولا مايدل عليه . بخلاف قوله « إنما الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » فإن هذا الكلام حسن صحيح ، وهو لم يكن قد قاله ، ولهذا لم يقل : إنى قلت ذلك ، ولكن قال:هذا [أقول ، و]هو الذي يجب أن يقال ، وهو الذى يلزمنى أن أقوله ، لأنى بينت أن المخلوق لا يكون إلا بفعل عن قدرة الله ، والفعل قائم

بالله ، ليس هو مخلوقا منفصلا ؛ وهذا مراده بقوله « إنه صفة » لم يرد بذلك أن الفعل المعين لازم لذات الله تعالى ، لأنه قد قال « والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » .

فحصل بذلك مقصود عبدالعزيز من أن هناك فعلا أحدث الله به المخلوقات عن قدرته ؛ فأقام الحجة على أنه يقوم بالله تعالى أمر غير المخلوقات عن القدرة ، واعترف له المريسى بالقدرة .

فقد ثبت على كل تقدير أن قَبْلَ المخلوقات شيئا خارجا عن المخلوق ، سواء كان هو القدرة وحدها أو كان مع ذلك الفعل والقول والإرادة ، وما كان متقدما قبل المخلوق فليس هو من المخلوق ؛ فبطل قول المريسى : إن مالا يسمى بالله فهو مخلوق ؛ فإن هذه الأمور كلها ليست هى الله ، وليست مخلوقة ، لأن هذه صفات له . ولا يقال : « إنها هى الله » ولا يقال « إنها غير الله » وإذا قلنا « الله الخالق وما سواه مخلوق » فقد دخل فى مسمى اسمه صفاته ، فإنها داخلة فى مسمى اسمه . ولما قال النبى صلى الله عليه وسلم : « من حلف بغير الله فقد أشرك » لم يكن الحلف بعزة الله ونحو ذلك حلفا بغير الله .

ولما حدثت الجهمية واعتقدوا أن مسمى القرآن خارج عن مسمى اسم الله تعالى ، قال مَنْ قال من السلف « الله الخالق وما سواه مخلوق ، إلا القرآن » فإنه كلام الله غير مخلوق ، فاستثنوا القرآن مما سواه ، لما أدخله مَنْ أدخله فيما سواه ، ولفظ « ماسواه » هو كلفظ « الغير » وقد قلنا : إن القرآن وسائر الصفات لا يطلق عليه أنه هو ، ولا يطلق عليه أنه غيره ؛ فلذلك لا يطلق عليه أنه مما سواه ، ولا أنه ليس مما سواه ، لكن مع القرينة قد يدخل فى هذا تارة وفى هذا تارة .

فلما كان بعض الناس قد يفهم أن القرآن هو مما سواه قال مَنْ قال من السلف « ماسواه مخلوق ، إلا القرآن ؛ فإنه كلام الله غير مخلوق : منه بدأ ، وإليه يعود » ومن لم يفهم دخول الكلام فى لفظ « ماسواه » لم يحتج إلى هذا الاستثناء ،

بل قال « الله الخالق وماسواه مخلوق . والقرآنُ كلام الله غير مخلوق » ولا يقول « إلا القرآن » أى القرآن هو كلامه ، وكلامه وفعله وعلمه وسائر مايقوم بذاته لايكون مخلوقا ، وإنما المخلوق ما كان مُبَايناً له ؛ ولهذا قال السلف والأئمة ، كأحمد وغيره : « القرآن كلام الله ليس ببائن منه » وقالوا « كلامُ الله من الله » وقال أحمد ابن حنبل لرجل سأله فقال له : « ألست مخلوقا ؟ فقال : بلى ، فقال : أليس كلامك منك ؟ قال : بلى ، قال : والله ليس بمخلوق ، وكلامه منه » ومُرَاده أن المخلوق : إذا كان كلامه صفةً له هو داخل فى مسمى اسمه ، وهو قائم به ؛ فالخالق أولى أن يكون كلامه صفة له داخلا فى مسمى اسمه ، وهو قائم به ؛ لأن الكلام صفة كمال ، وعدمه صفة نقص . فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم . والخالق أحق بكل كمال من غيره . والسلف كثيراً مايقولون : الصفة من الموصوف ، والصفة بالموصوف ، فيقولون : علم الله من الله ، وكلام الله من الله ، ونحو ذلك ؛ لأن ذلك داخل فى مسمى اسمه . فليس خارجا عن مسماه ، بل هو داخل فى مسماه ، وهو من مسماه .

فعبد العزيز قرر حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته ، لا يمنعه منه مانع ، وهذا كافٍ ، وما ألزمه إياه بشر لا يلزمه إلا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئا .

وأى تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيراً من قول المريسى .

(التقدير الأول) قول من يقول : إن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته ، كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية . وهذا خير من قول المريسى وأتباعه من الجهمية ؛ فإن مايلزم أصحابَ هذا القول من تسلسل الحوادث يلزمهم مثله ، والذى يلزمهم من نفى الخلق والفعل لا يلزم أصحابَ هذا القول .

وأما قولهم « إنه محل الحوادث » فمثل قولهم « إنه محل للأعراض » .

(التقدير الثانى) قول من يقول : إن الفعل قديم أزلى ، كما يقول ذلك من يقوله من الكلابية ، ومن الفقهاء : الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية .

وهذا أيضا على هـذا التقدير يكون من جنس قول الصِّفاتية ، وهؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث ، ولا تسلسلها ، و إذا ألزمهم المريسى و إخوانه أن يقال : فإذا كان الفعل لم يزل والإرادة لم تزل : لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل . وقيل لهم : لحدوث الحوادث لابد له من سبب . قالوا : هذا السؤال مشترك بيننا و بينكم ، لـكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب ، فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التى احتج بها على المريسي ، فإنه احتج بأنه لم يزل قادراً ، فلو قال « الفعلُ قديم » قال المريسى : إنه لم يزل فاعلا عندك .

وأيضا فعبد العزيز ذكر أنه يقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وذكر غير ذلك .

(التقدير الثالث) أن الفعل الذى كان قبله فعل آخر كان عن قدرته أيضا ، وهلم جراً ، ولم يكن شيء من المفعولات والمخلوقات موجوداً معه فى الأزل ، فإن الفعل ينقسم إلى متعدّ ولازم ؛ فإذا قدّر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الأفعال المتعدية ، وعلى هذا التقدير فإذا قال « كان الله ولما يخلق شيئا ولما يفعل شيئا » لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول . ولا يجب أن يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى .

وهذا التقدير إن لم ينفه المريسى بالحجة لم يكن ماألزمه لعبد العزيز لازما .

و إذا قال السلف والأئمة « إن الله لم يزل متكلما إذا شاء » فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلما ، بل نفس تـكلمه بمشيئته قديم ، و إن كان يتكلم شيئا بعد شيء . فتعاقب الـكلام لايقتضى حدوث نوعه إلا إذا وجب تناهى المقدورات المرادات ، وهو المسمى بتناهى الحوادث . والذى عليه السلفُ وجمهور الخلف : أن المقدورات المرادات لاتتناهى وهم بهـذا نَزَّهُوه عن كونه كان عاجزاً عن الـكلام ، كالأخرس الذى لا يمـكنه الـكلام ، وعن أنه كان ناقصا فـكان كاملاً ، وأثبتوا مع ذلك أنه قادر على الـكلام باختياره . وحجة عبد العزيز على

المريسى تتم على هذا التقدير ، ولا يكون مع الله فى الأزل مخلوق .

(التقدير الرابع) أنه لو قيل « بأن كل ماسوى الله مخلوق ، محدث كائنٌ بعد أن لم يكن ، فليس مع الله فى أزله شىء من المخلوقات ، ولـكنه لم يزل يفعل » لم يوجب ذلك أن يكون معه شىء من المفعولات المخلوقات ، وإنما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل ، مع أن كل واحد من الآحاد حادث لم يكن ثم كان بعدُ ، فليس من ذلك شىء مع الله فى الأزل . وعبدُ العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه ، بل ولا التزم شيئا من هذه التقديرات ، ولا يلزمه واحد منها بعينه إلا بتقدير امتناع ماسواه . ولكن المقصود أن إلزام المريسى له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلزمه التزامه ؛ فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شىء من المفعولات ولا نوعها فى الأزل .

وأما على التقدير الرابع : فإنمـا يلزم أنه لم يزل نوع المفعول لاشىء من المفعولات بعينه .

وهذا التقدير إذا كان باطلا : فالمريسى لم يذكر إبطاله ، ولا إبطال شىء من التقديرات ، وهو لو أراد أن يبطل هذا لم يبطله إلا بإبطال التسلسل فى الآثار ، كما هو طريقة مَنْ أبطل ذلك من أهل الـكلام ، ولـكن المريسى وموافقوه الذين يقولون « بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به » ويقولون « الخلق هو المخلوق » ويقولون « إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجودة ، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور ، بل ولا من غيره » فيقولون : إن الأمر مازال على وجه واحد ، ثم حدثت جميعُ المحدثات ، وكانت جميع المخلوقات ، وليس هناك من الفاعل شىء غير وجودها ، بل حاله قبـل وجودها ومع وجودها و بعد وجودها واحد ، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه ؛ فأصحابُ القول الأول يلتزمون التسلسل مع قولهم « بأن كل ماسوى الله محدث ، كائن بعد أن لم يكن ، مسبوق بعدم نفسه ، لـكن تحدث الحوادث شيئا

بعد شيء ، وهو محدثها بأفعاله سبحانه التي يفعلها أيضا شيئا بعد شيء » وأصحاب الثاني يقولون « بل حدثت من غير سبب حادث » كما ترى .

ومن المعلوم : أنه إذا عُرض على العقل القولان كان بُطْلَانُ هذا القول أظهرَ من بطلان ذلك ؛ فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح ، وتخصيصَ الشيء عن أمثاله التي تماثله من كل وجه بلا تخصيص ، وحدوثَ الحوادث جميعها بدون سبب حادث — بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد — هو أبعد في المعقول ، وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئا بعد شيء ، ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل مايشاء ويتكلم بما يشاء ، كما أنه لا يزال في الأبدية يفعل مايشاء ويتكلم بما يشاء .

فلو قدّر أن عبد العزيز والمريسى انتهيا إلى هاتين المقدمتين لم يكن للمريسى أن يُلْزِم عبد العزيز بما هو أشنع منه ، فكيف وعبد العزيز لم يحتج إلى شيء من ذلك ؟ بل بين أنه لا بد أن يكون قبل المخلوق مابه يخلق المخلوق من صفات الله وأفعاله ، فيبطل مايدعيه المريسى ونحوه من أن الله لاصفة له ولا كلام ولا فعل ، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل ولا كلام .

وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن إلزامه التسلسل يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما ، كما تقدم التنبيهُ على ذلك ، وهو أن يقول :

إن كان التسلسل ممتنعا بطل هذا الإلزام ، وإن كان ممكنا أمكن التزامه كما قد ذكرنا في غير هذا الموضع : أن المسلمين وغيرهم من أهل الملل القائلين بأن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، يمكنهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم ، المحتجين على ذلك بحجتهم العظمى التي اعتمد عليها ابنُ سينا وأبو الهَيْثم وغيرُهما حيث احتجوا على المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام ، فقالوا : الموجب التام للعالم إن كان ثابتا في الأزل لزم

قدمه ، وإلا لزم ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، وإن لم يكن ثابتا فى الأزل احتيج فى حدوث تمامه إلى مرجح ، والقول فيه كالقول فى الأزل ، ويلزم التسلسل .

وعظم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين ، لأنهم يقولون ببطلان التسلسل ، وبحدوث الحوادث من غير سبب حادث ، ويقولون بأن المرجح التام لا يستلزم أثره ، بل القادر أو المريد يرجح أحد مقدوريه أو أحد مراديه على الآخر بلا مرجح ، فصاروا بين أمرين : إما إثبات الترجيح بلا مرجح ، وإما التزام التسلسل ، وكلاهما مناقض لأصولهم ، ولهذا عَدَلَ مَنْ عدل فى جوابها إلى الإلزام والمعارضة بالحوادث اليومية .

ونحن قد بينا جوابها من وجوه :

منها أن يقال: التسلسل يراد به أمور ، منها : التسلسل فى المؤثرات والفاعلية والعلل ، وهذا باطل بصريح العقل ، واتفاق العقلاء ، ومنها : التسلسل فى تمام كون المؤثر مؤثرا ، وهـذا أيضا باطل بصريح العقل ، وقولِ جمهور العقلاء . ومنها : التسلسل الذى فى معنى الدور ، مثل أن يقال : لايحدث حادث أصلا حتى يحدث حادث ، وهذا أيضا باطل بضرورة العقل واتفاق العقلاء ، ومنها : التسلسل فى الآثار المتعاقبة ، وتمام التأثير فى الشىء المعين ، مثل أن يقال: لايحدث هذا حتى يحدث قبله ، ولايحدث هذا إلا ويحدث بعده ، وهلم جرا ، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين غيرهم من الطوائف ؛ فمن المسلمين وغيرهم من جوَّزه فى الماضى والمستقبل ، ومنهم من قال بامتناعه فى الماضى والمستقبل ، ومنهم من جوزه فى المستقبل دون الماضى .

إذا عرفت هذه الأنواع فهم قالوا : إذا لم يكن المؤثر تاما فى الأزل لم يحدث عنه شىء حتى يحدث حادث به يتم كونه مؤثرا ، إذ القول فى ذلك الحادث كالقول فى غيره ، فيكون حقيقة الـكلام : أنه لايحدث شىء ما حتى يحدث شىء ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

لـكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرا فى شىء بعد شىء فهذا يناقض قولهم ، وهو حجـة عليهم ، وإن أرادوا أنه كان مؤثرا تاما فى الأزل لم تتجدد مؤثريته ، لزم من ذلك أنه لايحدث عنه شىء بعد أن لم يكن حادثا ، فيلزم أن لايحدث فى العالم شيء . ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية . وهذا لازم لامَحِيدَ لهم عنه ، وهو يستلزم فساد حجتهم . وإن أرادوا أنه مؤثر فى شىء معين فالحجة لاتدل على ذلك ، وهو أيضا باطل من وجوه ، كما قد بسط فى موضع آخر . فالمؤثر التام يراد به المؤثر فى كل شىء ، والمؤثر فى شىء معين ، والمؤثر تأثيرا مطلقا فى شىء بعد شيء : فالأول هو الذى يجعلونه موجب حجتهم ، وهو يستلزم أن لايحدث شىء ، فعلم بطلان دلالة الحجة على ذلك . ويراد به التأثير فى شىء بعد شىء ؛ فهذا هو موجب الحجة ، وهو يستلزم فساد قولهم ، وأنه ليس فى العالم شىء قديم ، بل لاقديم إلا رب العالمين . ويراد به التأثير فى شىء معين ، فالحجة لاتدل على هذا ، فلم يحصل مطلوبهم بذلك ، بل هذا باطل من وجوه أخرى .

فبهذا التقسيم يكشف مافى هذا الباب من الإجمال والاشتباه . فكل حادث معين فيقال : هذا الحادث المعين إن كان مؤثره التام موجودا فى الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام ، فبطل قولهم .

وإن قيل : بل لابد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه ، فالقول فى حدوث ذلك التمام كالقول فى حدوث تمام الأول . وذلك يستلزم التسلسل فى حدوث تمام التأثير . وهو باطل بصريح العقل ، فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث . وهذا أعظم مما أنـكروه على المتكلمين من التسلسل ، والفرق بين هذا التسلسل وبين التسلسل فى تمام تأثير معين بعد معين .

ومنها أن يقال : التسلسل جائز على أصلـكم ، فلا تـكون الحجة برهانية ، بل جَدَلية ، وهى يلزمنا بتقدير صحتها أحد أمرين : إما القول بالترجيح بلا مرجح ، وإما القول بالتسلسل ، وإلا كناقد تناقضنا فى نفى هذا وهـذا ، ولـكن جواز

التناقض علينا يقتضى بطلان أحد قولينا ، فلِمَ قلتم : إن قولنا الباطل هو نفى الترجيح بلا مرجح ، مع اتفاقنا على بطلانه ؟ فقد يكون قولنا الباطل : هو نفى التسلسل فى الآثار الذى نازعنا فيه مَنْ نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا فى ذلك ، و إذا كان كذلك فالتزامُنَا لقول نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقوننا أنتم عليه وتبطل به حجتكم على قدم العالم أولىٰ أن نلتزمه مِنْ قولٍ يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء ، وتقوم به حجتكم على قدم العالم .

الجواب الثالث : الجواب المركب ، وهو أن يقال : إن كان التسلسل فى تمام التأثير ممكنا بطلت الحجة ؛ فإنه يمكن حينئذ أن يحدث كل ما سوى الله بأن يحدث تمام تأثيره . و إن كان ممتنعا لزم إما أن لا يحدث شىء ، وهو خلاف المشاهد ، و إما أن تحدث الحوادث بدون سبب حادث ، وهو يبطل الحجة ؛ فبطلت الحجة على كل تقدير .

و إن شئت قلت : إن التسلسل فى الآثار إن كان ممكنا بحيث يحدث شيئا بعد شيء ولا يكون علة تامة فى الأزل ، لزم حدوث كل ما سوى الله ، و بطلت الحجة ، و إن كان ممتنعا لزم أيضـا أن تحدث الحوادث عن المؤثر التام الأزلى ، فيلزم حدوث الحوادث عنه ، ولزم حينئذ حدوث العالم ؛ فتبطل حجة قدمه ، فالحجة باطلة على التقديرين . وقد بسط الـكلام على هذا فى غير هذا الموضع .

فصل

وأما قول عبد العزيز « فقد ثبت أن ههنا إرادة ، ومريدا ، ومُرَادا . وقولا وقائلا ، ومَقُولا له . وقدرة ، وقادرا ، ومقدورا عليه . وذلك كلُّه متقدم قبل الخلق » فيحتمل أمرين :

أحدهما : أنه أراد بالمراد : المتصور فى علم الله ، و بالمقدور عليه : الثابت فى علم الله ، و بالمَقُول له : المخاطب الثابت فى علم الله المخاطب خطابَ التكوين ، كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) وهذه معانٍ ثابتة لله تعالى

قبل وجود المخلوق ، ولهذا اضطرب نُفَاة الصفات من المعتزلة وغيرهم فى هـذه الأمور ، فتارة يثبتونها فى الخارج ، وتارة ينفونها مطلقا . ومن هنا غلط من قال « المعدوم شىء » فإنهم ظنوا أنه لما كان لابد من تمييز مايريده الله مما لا يريده ونحو ذلك توهموا أن هذا يقتضى كون المعدوم ثابتا فى الخارج . وليس الأمر كذلك ، بل هى معلومة لله تعالى ثابتة فى علم الله تعالى . وضل آخرون فى مقابلة هؤلاء كهشام الفُوَطى ، ذكر عنه الأشعرى فى المقالات أنه كان يقول : لم يزل الله عالما ، وأنه واحد لا ثانى له ، ولا يقول : إنه لم يزل عالما بالأشياء ، وقال : إذا قلت : « لم يزل عالما بالأشياء » أثبتها لم تزل مع الله ، وإذا قيل له : أفتقول بأن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن يشار إلا إلى موجود . وكان لايسمى ما لم يخلقه ولم يكن شيئا .

والثانى : أن يريد بذلك نفى الفعل المقدور المراد الذى يكوّن به المخلوق .

وأما القول : فهو المصدر كما تقدم ، والمَقُول هو الكلام ، فإن فى إحدى النسختين « مقولا له » وفى الأخرى « ومقولا »

وعلى هذا فقولُ عبد العزيز « إن قال خلق كلامه فى نفسه فهذا محال لايجد سبيلا إلى القول به مِنْ قياس ولا نظر ولا معقول لأن الله لايكون مكانا للحوادث ولا يكون فيه شىء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شىء إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك ! » مراده : أنه لا يكون مكانا لما حدث مطلقا . وهو ماحدث جنسه ، كالكلام عند من يقول : إنه مخلوق . فإنه يقول : إن الله صار متكلما بعد أن لم يكن متكلما ، فيكون جنس الكلام محدثا ، وكذلك إذا قيل : أراد بعد أن لم يكن مريدا ، فحدث جنس الإرادة ، وكذلك إذا قيل : علم بعد أن لم يكن عالما ، فيكون جنس العلم حادثا ، وأمثال هذا ؛ فإن الله لا يكون مكانا لأجناس الحوادث .

وعلى هذا فيكون عبد العزيز قد ذكر على بطلان قول المريسى عدة حجج : أنه لا يكون مكانا للمخلوقات ، ولا يكون مكانا لما جنسه حادث ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شىء ، فهذه ثلاث حجج .

وهذا لا ينافى ماذكره من أنه خلق بالفعل الذى كان بالقدرة ، وأن الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، وأنه أحدث الأشياء بأمره وقوله عن قدرته ، ونحو ذلك ، فإن هذا الفعل والقول المقدور الذى ليس هو مخلوقا منفصلا عنه ليس جنسُه محدثا عنده ، وإن كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن . فالجنس لا يقال له حادث ولا محدث ، بل لم يزل الله موصوفا بذلك عنده . ولهذا قال « ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه » فإن ما كان جنسُه محدثا كان قد زادت به الذات ، وقد عرف أن المخلوق عنده : ما كان مسبوقا بفعله الذى خلق به وقوله وقدرته ، وأن المخلوق لا يكون إلا منفصلا عنه .

فهذا الذى قاله عبد العزيز فيه رد على الكرامية ومَنْ وافقهم فى أنهم جوّزوا عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه قبل ذلك ، وجوزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال ، ومتى قيل « إنه لم يكن موصوفا بجنس من أجناس صفات الكمال حتى حدث له » لزم أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات الكمال ، فلا يكون متكلما ، بل يكون موصوفا قبل ذلك بعدم الكلام ، وهذا الذى قاله عبد العزيز نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة .

قال أحمد فى رده على الجهمية : باب ما أنكرت الجهمية من أن يكون الله كلم موسى — فقلنا : لم أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إن الله لم يتكلم ، ولا يتكلم ، وإنما كوّن شيئا فعبر عن الله ، وخلق صوتا فأسمع ، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين . فقلنا : هل يجوز لمكوَّنٍ غير الله أن يقول (يا موسى إنى أنا ربك) أو يقول (إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى) ؟ فمن قال ذلك زعم أن غير الله ادّعَى الربوبية ، ولو كان كما زعم الجهمى : أن الله كون شيئا كان يقول ذلك المكون (يا موسى إنى أنا الله رب العالمين) وقد قال

جل ثناؤه (وكلم الله موسى تكليما) وقال تعالى (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) وقال تعالى (إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى و بكلامى) هذا منصوص القرآن .

وأما ما قالوا « إن الله لايتكلم » فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيثمة عن عدى بن حاتم الطائى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه و بينه تَرْجُمان » .

وأما قولهم : إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان وأدوات ، فقد قال تعالى : (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) أتراهن يسبحن بجوف وفم ولسان وشفتين ، والجوارح إذا شهدت على الكافرين فقالوا (لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء) أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان ؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك الله يتكلم كيف شاء ، من غير أن نقول : بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان ، فلما خنقته الحجج قال : إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره ، فقلنا : وغيره مخلوق ؟ قالوا : نعم ، قلنا : هذا مثل قولكم الأول ، إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة ، وحديث الزهرى قال : «لما سمع موسى كلام الله قال : يارب ، هذا الذى أسمعه هو كلامك ؟ قال : نعم يا موسى هو كلامى ، و إنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان ، ولى قوة الألسن كلها ، وأنا أقوى من ذلك ، وأنا كلمتك على قدر ما يطيق بدنك ، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت ، فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له : صف لنا كلام ربك ، فقال : سبحان الله ! وهل أستطيع أن أصفه لكم ؟ قالوا : فشبهه ، قال : هل سمعتم أصوات الصواعق التى تقبل فى أحلى حلاوة سمعتموها ، فكأنه مثله » .

فقد ذكر أحمد فى هذا الكلام : أن الله تعالى يتكلم كيف شاء ، وذكر ما استشهد به من الأثر « أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان » وأن له قوة الألسن كلها ، وهو أقوى من ذلك ، وأنه أيضاً كلم موسى

على قدر ما يطيق ، ولو كلمه بأكثر من ذلك لمات . وهذا بيان منه لكون كلام الله متعلقا بمشيئته وقدرته كما ذكر عبد العزيز . وهو خلاف قول مَنْ يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات ، التي لا تتعلق بمشيئته ولا قدرته . و بين أيضاً فى كلامه أنه سبحانه تكلم وسيتكلم ردّا على الجهمية .

وقال الإمام أحمد : وقلنا للجهمية : من القائل يوم القيامة (ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلٰهين من دون الله ؟) أليس الله هو القائل ؟ قالوا : يكوّن الله شيئاً فيعبر عن الله ، كما كوّن شيئاً فعبر لموسى ، قلنا : فمن القائل (فلنسألنّ الذين أرسل إليهم ولنسألنّ المرسلين ، فلنقصن عليهم بعلم) أليس الله هو الذى يسأل ؟ قالوا : هذا كله إنما يُكَوِّن الله شيئا فيعبر عن الله ، فقلنا : قد أعظمتم على الله الفِرْية حين زعمتم أنه لا يتكلم ، فشبهتموه بالأصنام التى تعبد من دون الله ؛ لأن الأصنام لاتتكلم ولاتتحرك ، ولاتزول من مكان إلى مكان ، فلما ظهرت عليه الحجة قال : إن الله قد يتكلم ، ولكن كلامه مخلوق ، قلنا : وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق ، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن الله كلامه مخلوق ، ففى مذهبهم : قد كان فى وقت من الأوقات لايتكلم حتى خلق الكلام ، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاما ، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه ، فتعالى الله عن هذه الصفة ! بل نقول : إن الله لم يزل متكلما إذا شاء ، ولا نقول : إنه قد كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما ، ولا نقول : إنه قد كان لايعلم حتى خلق علما فعلم ، ولا نقول : إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ، ولا نقول : إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة .

فقد بين أحمد فى هذا الكلام الإنكار على النفاة الذين شبهوه بالجمادات التى لا تتكلم ولاتتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان ، مثل الأصنام المعبودة من دون الله ، والإنكار على من زعم أنه كان فى وقت من الأوقات لا يتكلم حتى

خلق الكلام . فشبهه بالآدمى الذي كان لا يتكلم حتى خلق الله له كلاما . فأنكر تشبيهه بالجماد الذى لا يتكلم ، وبالإنسان الذى كان غير قادر على الكلام حتى خلق الله له الكلام ، فكان قادرا على الكلام فى وقت دون وقت . وَبيَّن أن مَنْ وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر - حيث ساب عن ربه صفة الكلام وهى من أعظم صفات الكمال ، وجحد ما أخبرت به النصوص - وبين التشبيه .

ثم قال أحمد « بل نقول : إن الله لم يزل متكلما إذا شاء » فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقا بالمشيئة ، كقول الكلابية ومن وافقهم ، ومن يقول « كان ولا يتكلم حتى حدث له الكلام » كقول الكرامية ونحوهم . وقال « لا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما ، ولا نقول : إنه كان ولا يعلم حتى خلق علماً فعلم ، ولا نقول : إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول: إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ، ولا نقول: إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة » فنزهه سبحانه عن سلب صفات الكمال فى وقت من الأوقات ، ولا نقول : تجددت له صفات الكمال ، بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال ، ومن صفات الكمال : أنه لم يزل متكلما إذا شاء ، لا أن يكون الكلام خارجا عن قدرته ومشيئته ، ولهذا لم يقل : لم يزل عالما إذا شاء ، ولا قال : يعلم كيف شاء . وقد قال فى موضع آخر رواه عنه حنبل : لم يزل الله عالما متكلما غفورا .

وكلام أحمد وغيره من الأئمة فى هذا الأصل كثير ليس هذا موضع بسطه ، مثل ما ذكره البخارى فى آخر صحيحه فى كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال : باب ما جاء فى تخليق السموات والأرض وغيرهما من الخلائق ، وهو فعل الرب وأمره ، فالرب تعالى بصفاته وفعله وأمره - وفى نسخة « وكلامه » - هو الخالق المكون ، غير مخلوق ، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مكون مخلوق . وقال بعد ذلك : باب قول الله تعالى (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له - إلى قوله - ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق) ولم يقولوا ماذا خلق ربكم . قال عز وجل

(من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه) وقال مسروق عن ابن مسعود : «إذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السموات شيئا ، فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ، ونادوا :(٣٤: ٢٣ماذا قال ربكم ؟ قالوا الحق)» ويذكر عن جابر بن عبد الله عن أنس سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بَعُدَ كما يسمعه من قرب : أنا الملك ، أنا الديان » وذكر حديث أبى هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا قضى الله الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله ، كأنه سلسلة على صَفْوان ، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا للذى قال : الحق ، وهو العلى الكبير » وذكر حديث أبى سعيد الخدري قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم « يقول الله : يا آدم فيقول : لبيك وسعديك ! فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بَعْثا إلى النار » الحديث فيه طول ، استوفاه فى موضع آخر ، وقال بعد ذلك : باب ما جاء فى قول الله تعالى (كل يوم هو فى شأن) وقوله (٢١ : ٢ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله (٦٥: ١ لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) وإن أحدثه لايشبه حدث المخلوقين ، لقوله تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وذكر قول النبى صلى الله عليه وسلم « إن الله يحدث من أمره ما شاء ، وإن مما أحدث : أن لا تكلموا فى الصلاة » وقول ابن عباس « كتابكم أحدث الأخبار بالرحمن عهدا ، محضا لم يُشَبْ » .

ومن تدبر كلام أئمة السنة المشاهير فى هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا ، وأعلم الناس فى هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول ، وأن أقوالهم هى الموافقة للمنصوص والمعقول ، ولهذا تأتلف ولا تختلف ، وتتوافق ولا تتناقض ، والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة ، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص ولا المعقول ، فتشعبت بهم الطرق ، وصاروا مختلفين فى الكتاب ، مخالفين للكتاب وقد قال تعالى (٢: ١٧٤ و إن الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد) .

ولهذا قال الإمام أحمد فى أول خطبته فيما خرجه فى الرد على الزنادقة والجهمية « الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدْعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحْيون بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحْيَوْه ؟ وكم من ضال تائه قد هدوه ؟ فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم !. ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مخالفون للكتاب ، مختلفون فى الكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يُشَبِّهون به عليهم ، فنعوذ بالله من فتن المضلين » .

ومن أعظم أصول التفريق بينهم فى هذه المسألة ـ مسألة أفعال الله تعالى وكلام الله ونحو ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته ـ فإن هذا الأصل لما أنكره من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وظنوا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم ، ولا يمكن إثبات حدوثه إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة ألجأهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته ، أو ينفوا بعض ذلك ، وظنوا أن الإسلام لا يقوم إلا بهذا النفى ، وأن الدُّهْرية من الفلاسفة وغيرهم لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق ، وأخطئوا فى هذا وهذا .

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة زادتهم إغراء ، وأوجبت لهم حجةً عَجَزَ هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التى لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء ، فقالوا لهم : كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث ؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ماينسب إليها واحدا من الأزل إلى الأبد ؟ والعالم يصدر عنها فى وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث ؟

فكان ماجعلوه أصلا للدين وشرطا في معرفة الله تعالى منافيا للدين وموجبا ومانعا من كمال معرفة الله ، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هى فى الحقيقة على نقيض مطلوبهم أدلّ ، فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من الحدوث . وأما أمور الإسلام : فإن هذا الأصل اضطرهم إلى نفى صفات الله تعالى لئلا تنتقض الحجة ، ومن لم ينف الصفات نفى الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته . ويلزمهم من عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول ومن جَحْدِ بعض مايستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته: ما أوجب لهم من التناقض والارتياب ما تبين لأولى الألباب . فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ، ولا الجهاد لعدوّ الله ورسوله حقه ، وقد قال تعالى (٤٩ : ١٥ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا ـ الآية)

هذا مع دعواهم أنهم أعظمُ علماً وإيماناً وتحقيقاً لأصول الدين وجهاداً لأعدائه بالحجج من الصحابة ، وإن هم فى ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم يُجَاهدوا العدوّ ، بل أخذوا منهم بعضَ البلاد ، ولا عدلوا فى المسلمين العدلَ الذى شرعه الله للعباد إذا ادعى أنه أمكنُ وأعدلُ من عمر بن الخطاب وأصحابه رضوان الله عليهم .

ثم إنهم بسبب ذلك تفرقوا فى أصول كثيرة من أصول دينهم كتفرقهم فى كلام الله وغيره ؛ فإنهم تفرقوا فيه شيعا : شيعة قالت : هو مخلوق ، وحقيقة قولهم: لم يتكلم الله به ، كما كان قدماؤهم يقولون ، لكن المعتزلة صاروا يطلقون اللفظ بأن الله متكلم حقيقة ، ولكن مرادهم مراد من قال : إن الله لم يتكلم ولا يتكلم ، كما ذكر أحمد : أنهم تارة ينفون الكلام ، وتارة يقولون : يتكلم بكلام مخلوق ، وهو معنى الأول . وهذا فى الحقيقة تكذيب للرسل الذين إنما أخبروا الأمم بكلام الله الذى أنزل إليهم . وجاء الفلاسفة القائلون بقدم العالم فقالوا أيضاً : متكلم ، وكلامه ما يفيض من العقل الفعال على نفوس الأنبياء . وهذا

قول من وافقهم من القَرَامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر بالإسلام ويبطن مذهب الصابئة والمجوس ونحو ذلك . وهو قول طوائف من مَلَاحدة الصوفية كأصحاب وَحْدَة الوجود ونحوهم الذين أخذوا دين الصابئة والفراعنة والدهرية فأخرجوه فى قالب المُكَاشفات والولاية والتحقيق .

والذين قالوا ليس هو مخلوقا ظن فريق منهم أنه لا يقابل المخلوقَ إلا القديمُ اللازم للذات الذى ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كثبوت الذات فقالوا ذلك .

ثم طائفة رأت أن الحروف والأصوات يمتنع أن تكون كذلك ، فقالت : كلامه هو مجرد معنى واحد ، هو الأمر والنهى والخبر ، وأنه إن عبر عن ذلك المعنى بالعبرية كان توراة ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ؛ فلزمهم أن تكون معانى القرآن هى معانى التوراة والإنجيل ، وأن يكون الأمر هو النهى وهو الخبر ، وأن تكون هـذه صفاتٍ له لا أنواعا له ، ونحو ذلك مما يعلم فساده بصريح العقل .

وطائفة قالت : بل هو حروف وأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته كما قال الذين من قبلهم .

واتفق الفريقان على أن تكليم الله للملائكة وتكليمه موسى وتكليمه لعباده يوم القيامة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك : إنمـا هو خلقُ إدراكٍ فى السمع أدرك به ما لم يزل موجوداً ، كما أن تجليه ـ عند من ينكر مباينته لعبـاده وأن يكشف لهم حجابا منفصلا عنهم ـ ليس هو إلا خلق إدراك فى أعينهم من غير أن يكون هناك حجاب منفصل عنهم يكشفه لهم .

وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين قالت : بل يتكلم بعد أن لم يكن يتكلم بصوت وحروف ، وكلامه حادث قائم بذاته يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنكروا أن يقال : لم يزل متكلما إذا شاء ، إذ ذلك يقتضى تسلسل الحوادث وتعاقبها ، وهذا هو الدليل الذى استدلّوا به على حدوث أجسام العالم .

فليتدبر المؤمن العالم كيف فرّق هذا الكلامُ المحدَثُ المبتدَع بين الأمة ، وألقى بينها العداوة والبغضاء ، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهيء مَنْ آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض ، إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى ، فالذين قالوا بخلق القرآن إنما ألقاهم فى ذلك أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يكون الكلام لازما لزومَ العلم ، بل الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، فقالوا : يكون من صفات الفعل ، والمتكلم : مَنْ فعل الكلام ، ثم لم يثبتوا فعلا إلا منفصلا عنه ، لنفيهم أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته . وصار مَنْ قابلهم يريد أن يثبت كلاما لازما للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته : إما معنى ، و إما حروفا ، ويثبت أن المتكلم لا يقدر على التكلم ، ولا يمكنه أن يقول غير ما قال ، ويسلب المتكلم قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته . فإذا قال له الأول « المتكلم من فعل الكلام » قال هو « المتكلم من قام به الكلام » ولكن ذاك يقول : لا يقوم الكلام بفاعله ، وهذا يقول : لا يختار المتكلم أن يتكلم .

فأخذ هذا بعضَ صفة الكلام وهذا بعضها ، والمتكلم المعروف : من قام به الكلام ومن يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنفين فى المقالات والكلام يذكرون فى أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التى يعرفونها وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذى يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قائله ، فالشهرستانى صنف « الملل والنحل » وذكر فيها من مقالات الأمم ما شاء الله ، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره ، والقاضى أبو بكر وأبو المعالى والقاضى أبو يعلى وابن الزاغوني وأبو الحسين البصرى ومحمد ابن الهيثم ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنفين ، تجد أحدهم يذكر فى مسألة القرآن أو نحوها عدةَ أقوالٍ للأمة ، ويختار واحداً منها ، والقول الثابت عن السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره الواحد منهم ، مع أن عامة المنتسبين إلى السنة من جميع الطوائف يقولون : إنهم مُتَّبِعون للأئمة كمالك والشافعى

وأحمد وابن المبارك وحماد بن زيد وغيرهم ، لاسيما الإمام أحمد ، فإنه بسبب المحنة المشهورة من الجهمية له ولغيره أظهر من السنة وردّ من البدعة ماصار به إماما لمن بعده ، وقوله هو قول سائر الأمة ؛ فعامة المنتسبين إلى السنة يَدَّعون متابعته والاقتداء به سواء كانوا موافقين له فى الفروع أولا ؛ فإن أُصول الأئمة فى أصول الدين متفقة ؛ ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب إلى السنة كانت موافقته لأحمد أشد . ولما كان الأشعرى ونحوه أقربَ إلى السنة من طوائف من أهل الكلام كان انتسابه إلي أحمد أكثر من غيره ، كما هو معروف فى كتبه . وقد رأيت من أتباع الأئمة أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وغيرهم من يقول أقوالا ، و يكفرون من يقولها ، وتكون منصوصة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب فى هذا الباب ، ولأن شبهة الجهمية النفاة أثرت فى قلوب كثير من الناس ، حتى صار الحق الذى جاء به الرسولُ — وهو المطابق للمعقول — لايخطر ببالهم ولا يتصورونه ، وصار فى لوازم ذلك من العلم الدقيق مالا يفهمه كثير من الناس ، والمعنى المفهوم يعبر عنه بعبارات فيها إجمال و إبهام يقع بسببها نزاع وخصام . والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات (٥٩ : ١٠ ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا إنك رؤف رحيم) .

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين مبنياً على كلامهم فى الأجسام والأعراض ؛ ولهذا كثر ذم السلف والأئمة لهؤلاء ، و إذا رأيت الرجل قد صنف كتابا فى أصول الدين أَوْرَدَ فيه من أقوال أهل الباطن ما شاء الله ، ونَصَر فيه من أقوال أهل الحق ماشاء الله ، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال فى المسألة فيبطلها إلا واحداً ، ورأيته فى مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو ذلك ترك من الأقوال ما هو معروف عن السلف والأئمة — تبين لك أن هذا القول لم يكن يعرفه ليقبله أو يردّه ، إما لأنه لم يخطر بباله ، أو لم يعرف قائلا

به ، أو لأنه خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات . وكثيراً ما يكون الحق مَقْسُوما بين المتنازعين فى هذا الباب ، فيكون فى قول هذا حق و باطل ، وفى قول هذا حق وباطل ، والحق بعضه مع هذا و بعضه مع هذا وهو مع ثالث غيرهما ، والعصمة إنما هى ثابتة لمجموع الأمة ، ليست ثابتة لطائفة بعينها .

فإذا رأيت من صنف فى الكلام ــ كصاحب الإرشاد والمعتمد ومن تبعهما ممن لم يذكروا في ذلك إلا أربعة أقوال وما يتعلق بها ــ عُلِمَ لك أنه لم يبلغهم القولُ الخامس ولا السادس ، فضلا عن السابع ؛ فالذين يسلكون طريقة ابن كلاب كصاحب الإرشاد ونحوه يذكرون قول المعتزلة وقول الكرامية و يبطلونهما ، ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقولون فيه : وذهب الحشويةُ المنتمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلى ، ثم زعموا أنه حروف وأصوات ، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عينُ كلام الله تعالى ، وأطلق الرعاع منهم القولَ بأن المسموع صوتُ الله ، تعالى الله عن قولهم ! وهذا قياسُ جهالهم ، ثم قالوا : إذا كتب كلام الله بجسم من الأجسام رقوماً ورسوماً وأسطُراً وكَلِماً فهى بأعيانها كلامُ الله القديم ، فقد كان إذ كان جسما حادثا ، ثم انقلب قديما ، ثم قَضَوْا بأن المرئى من الأسطر هو الكلام القديم الذى هو حروف وأصوات ، وأصلهم أن الأصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة فى الأزل قائمة بذات البارى تعالى وقواعدُ مذهبهم مبنية على دفع الضرورات .

فلم يذكر أبو المعالى إلا هذا القول مع قول المعتزلة والكلابية والكرامية .

ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول ، ولا نعرف هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين ، ولا رأينا هذا فى شىء من كتب المسلمين ، ولا سمعناه من أحد منهم . فما سمعنا من أحد ، ولا رأينا فى كتاب أحد أن المِدَاد الحادث انقلب قديما ، ولا أن المداد الذى يكتب به القرآن قديم ، بل رأينا عامة المصنفين من أصحاب أحمد وغيرهم ينكرون هذا القول ، و ينسبون ناقله عن بعضهم إلى الكذب .

وأبو المعالى وأمثاله أجلُّ من أن يتعمد الكذب ، لكن القول المحكى قد يسمع من قائل لم يضبطه ، وقد يكون القائل نفسه لم يحرر قولهم ، بل يذكر كلاما مجملا يتناول النقيضين ، ولا يميز فيه بين لوازم أحدهما ولوازم الآخر ، فيحكيه الحاكي مفصلا ولا يجمله إجمال القائل ، ثم إذا فصله يذكر لوازم أحدهما دون ما يعارضها وينافضها ، مع اشتمال الكلام على النوعين المتناقضين أو احتماله لهما ، وقد يحكيه الحاكى باللوازم التى لم يلتزمها القائل نفسه . وما كُلُّ من قال قولا التزم لوازمه ، بل عامة الخلق لا يلتزمون لوازم أقوالهم ، فالحاكى يجعل ما يظنه من لوازم قوله هو أيضاً من قوله ، لاسيما إذا لم ينف القائل ما يظنه الحاكى لازماً ، فإنه يجعله قولا له بطريق الأولى .

ولا ريب أن من الناس من يقول : هذا القرآن كلام الله ، وما بين اللوحين كلام الله ، ويقول : إن كلام الله محفوظ فى القلوب متلو بالألسن، مسموع بالآذان مكتوب فى المصاحف ، وهذا الإطلاق حق متفق عليه بين المسلمين ، ثم من هؤلاء مَنْ إذا سُئل عن المداد وصوت العَبْد : أقديم هو ؟ أنكر ذلك ، وربما سكت عن ذلك ، وكره الكلام فيه بنفى أو إثبات ، خشية أن يجر ذلك إلى بدعة ، مع أنه لو سمع من يقول « إن المداد قديم » ألزمه العقوبة به والعذاب الأليم . وأما صوت العبد فقد تكلم فيه طائفة من المنتسبين إلى الأئمة كالشافعى وأحمد وغيرهما ، فمنهم من قال : إن الصوت المسموع قديم ، ومنهم من يقول : يسمع شيئين الصوت القديم والمحدث، وهذا خطأ فى العقل الصريح ، وهو بدعة ، وقول قبيح ، والإمام أحمد وجماهير أصحابه منكرون لما هو أخف من ذلك ، فإن أحمد وأئمة أصحابه قد أنكروا على من قال : اللفظ بالقرآن غير مخلوق ، فكيف بمن قال : الصوت غير مخلوق ؟ فكيف بمن قال : الصوت قديم ؟ وقد بَدَّعوا هؤلاء ، وأمروا بهَجْرِهم . وقد صنف المروذى فى ذلك مصنفاً كبيراً ذكره الخلال فى كتاب السنة ، كما جَهَّموا و بَدَّعوا من قال : اللفظ به مخلوق أيضاً ، كما بين فى موضعه .

إذ المقصود هنا أن من أكابر الفضلاء مَنْ لا يعرف أقوال الأئمة فى أكابر المسائل ، لا أقوال أهل الحق ولا أهل الباطل ، بل لم يعرف إلا بعض الأقوال المبتدعة فى الإسلام ، ومن المعلوم أن السلف والأئمة كان لهم قول ليس هو قول المعتزلة ولا الكلابية ولا الكرامية ، ولاهو قول المسمين بالحَشْوية ، فأين ذلك القول ؟ أكان أفضل الأمة وأعلمها وخير قرونها لا يعلمون فيها حقاً ولا باطلا ؟

ومعلوم أن كل قول من هذه الأقوال فاسد من وجوه ، وقد يكون بعضها أفسد من بعض ؛ فقول المعتزلة الذين قالوا « إن كلام الله مخلوق » وإن كان فاسداً من وجوه ؛ فقول الكلابية فاسد من وجوه ، وقول الكرامية فاسد من وجوه .

والإمام أحمد وغيره من الأئمة أنكروا هذه الأقوال كلها ، كما أنكروا قول الكلابية والكرامية بالنصوص الثابتة عنهم ، وإنكارهم لقول المعتزلة متواتر مستفيض عنهم ، وأنكروا على مَنْ جَعَلَ ألفاظ العبارة بالقرآن غير مخلوقة ، فكيف بالقول المنسوب إلى هؤلاء الحشوية ؟ ولهذا لما كان أبو حامد مستمداً من كلام أبى المعالى وأمثاله وأراد الرد على الفلاسفة فى « التهافت » ذكر أنه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة ، وبكلام الكرامية تارة ، وبكلام الواقفة تارة ، كما يكلمهم بكلام الأشعرية . وصار فى البحث معهم إلى مواقف غايته فيها بيانُ تناقضهم ، وإذا ألزموه تناقضه فرّ إلى الوَقْف .

ومن المعلوم أنه لابد فى كل مسألة دائرة بين النفى والإثبات من حق ثابت فى نفس الأمر أو تفصيل . ومن المعلوم أن كلام الفلاسفة المخالف لدين الإسلام لابد أن يناقضه حق معلوم من دين الإسلام موافق لصريح العقل ، فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يُخبروا بمحالات العقول ، وإنما يخبرون بمجازات العقول ، وَما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل ، بل تخبر بما لايعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته . ومن المعلوم أن السلف والأئمة لهم قول

خارج عن قول المعتزلة والكرامية والأشعرية والواقفة ، وَمَنْ علم ذلك القول فلا بد أن يحكيه ويناظرهم به ، كما يناظرهم بقول المعتزلة وغيرهم ، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقائق أقوالهم وحقيقة ماجاء به الكتاب والسنة وحقيقة المعقول الصريح الذى لايتصور أن يناقض ذلك لا يمكنه أن يقول إلا بمبلغ علمه ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها . ولا ريب أن الخطأ فى دقيق العلم مغفور للأمة ، وإن كان ذلك فى المسائل العلمية ، ولولا ذلك لَهلَكَ أكثرُ فضلاء الأمة ، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم ، فالفاضل المجتهد فى طلب العلم بحسب ماأدركه فى زمانه ومكانه إذا كان مقصودُه متابعةَ الرسول بحسب إمكانه : هو أحق بأن يتقبل الله حسناته ويثيبه على اجتهاده ، ولايؤاخذه بما أخطأه ، تحقيقاً لقوله تعالى (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا)

والشهرستانى — لما كان أعلم بالمقالات من إخوانه — ذكر فى مسألة الكلام قولاً سادساً ، وظن أنه قول السلف ، فقال فى « نهاية الإقدام » — بعد أن ذكر قولَ الفلاسفة والمعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية ، وأن المعتزلة لما قالت: أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله . واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منظومة وكلمات مجموعة ، وهى مقروءة ومسموعة على التحقيق ، ولها مفتتح ومختتم ، وأنه معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم دالة على صدقه ، وأن الأشعرية تفرق بين اللفظ والمعنى ، وتثبت معنى هو مدلول اللفظ — قال السلف والحنابلة : قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله ، وأن مانقرؤه ونكتبه ونسمعه عين كلام الله ، فيجب أن تكون تلك الكلمات والحروف هى بعينها كلام الله . ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق وجب أن تكون تلك الكلمات أزلية غير مخلوقة . ولقد كان الأمر فى أول الزمان على قولين : أحدهما القدم ، والثانى الحدوث ، والقولان مقصوران على الكلمات

المكتوبة والآيات المقروءة بالألسُن ، فصار الآن قول ثالث ، وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذى تدل عليه العبارات ، وهو خلاف القولين . فكان السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات ، دون التعرض لمعنًى وراءها ، فابتدع الأشعرى قولاً ، وقضى بحدوث الحروف ، وهو خَرْق للإجماع ، وحكم بأن مانقرؤه كلام الله مجازاً لا حقيقة ، وهو عين الابتداع ، فهلاَّ قال : ورد السمع بأن مانقرؤه ونكتبه كلام الله ، دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته ؟ كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين ، إلى غير ذلك من الصفات الخبرية

قال : قال السلف : ولا يظن الظان بنا أنا نثبت القدم للحروف والأصوات التى قامت بألسنتنا ، وصارت صفات لنا ، فإنا نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا ، وقد بذل السلف أرواحهم ، وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان ، دون أن يقولوا : القرآن مخلوق ، ولم يكن ذلك حروفاً وأصواتاً هي أفعالنا وأكسابنا ، بل هم عرفوا يقيناً أن لله تعالى قولاً وكلاماً وأمراً ، وأن أمره غير خلقه ، بل هو أزلى قديم بقدمه ، كما ورد القرآن بذلك فى قوله تعالى (٧ : ألا له الخلق والأمر) وقوله تعالى (٣٠ : ٤ لله الأمر من قبل ومن بعد) وقوله تعالى (١٦ : ٤ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره ، وقوله تعالى (٣٦ : ٨٢ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) وقوله تعالى (٢ : ٣٠ وإذ قال ربك) (وإذ قلنا للملائكة) (قال الله) فالقول قد ورد فى السمع مضافاً إلى الله أخص من إضافة الخلق ، فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهى الخلق والإبداع ، والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة ، وإلا فيرتفع الفرق بين الخلق والأمر ، والخلقيات والأمريات .

قالوا : ومن جهة العقل : العاقل يجد فرقا ضروريا بين « قال » و « فعل »

وبين « أمر » و « خلق » ولو كان القول فعلا كسائر الأفعال لبطل الفرق الضرورى ، فثبت أن القول غير الفعل ، وهو قبل الفعل ، وقبليته قبلية أزلية ؛ إذ لو كان له أول لكان فعلا سبقه قول آخر ، ويتسلسل .

قال : وحققوا زيادة تحقيق فقالوا : قد ورد فى التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمور ، وهو التعرض لإثبات كلمات الله ، حيث قال تعالى (٦ : ١١٥ وتمت كلمة ربك صدقا وعدلاً لا مبدل لكلماته) وقال (١٠ : ١٩ ولولا كلمة سبقت من ربك) وقال تعالى (١٨ : ١١٠ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى) وقال تعالى (٣١ : ٢٧ ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله) وقال تعالى (٣٢ : ١٣ ولكن حق القول منى) وقال (٣٩ : ٧١ وكذلك حقت كلمة العذاب) فتارة يجىء الكلام بلفظ الأمر ، وتثبت له الوحدة الحقيقية التى لا كثرة فيها (٥٤ : ٥٠ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر) وتارة يجىء بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التى لا وحدة فيها ولا نهاية لها (مانفدت كلمات الله) فله تعالى إذاً أمرٌ واحدٌ وكلمات كثيرة ، وذلك لايتصور إلا بحروف ، فعن هذا قلنا : أمره قديم ، وكلماته أزلية ، والكلمات مَظَاهر الأمر ، والروحانيات مظاهر الكلمات ، والأجسام مظاهر الروحانيات ، والإبداع والخلق إنما يبتدىء من الأرواح والأجسام . وأما الكلمات والحروف والأمر فأزلية قديمة ، وكما أن أمره لايشبه أمرنا فكلماته وحروف كلماته لا تشبه كلامنا ، وهى حروف قدسية علوية ، وكما أن الحروف بسائط الكلمات ، والكلمات أسباب الروحانيات ، والروحانيات مدبرات الجسمانيات ، وكل الكون قائم بكلمات الله محفوظ بأمر الله .

قال : ولا يغفلن غافل عن مذهب السلف وظهور القول فى حدوث الحروف فإن له شأناً ، وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ، ويحكون أن القراءة هى صفتنا وفعلنا غير المقروء الذى هو ليس صفة لنا ولا فعلا

لنا ، غير أن المقروء بالقراءة قَصَص وأخبار وأحكام وأمر ، وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون ، وليست أحكام الشرائع الماضية هى بعينها أحكام الشرائع الخاتمة[١] ، فلا بُدَّ إذاً من كلمات تصدر عن كلمة وترد على كلمة . ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات ، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا ، وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا .

قلت: فهذا القول الذى ذكره الشهرستانى وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو من الأقوال التى ذكرها صاحب « الإرشاد » وأتباعه ، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد ، وهذا القول لا يعرف به قائل له قول أو مصنف فى الإسلام . وأما القول الذى ذكره الشهرستانى : فقال به طائفة كبيرة ، وهو أحد القولين لمتأخرى أصحاب أحمد ومالك والشافعى وغيرهم من الطوائف ، وهو المذكور عن أبى الحسن بن سالم وأصحابه السالمية ، وقد قاله طائفة غير هؤلاء كما ذكر ذلك الأشعرى فى كتاب المقالات لما ذكر كلام ابن كلاب فقال : قال ابن كلاب : إن الله لم يزل متكلما ، وإن كلامه صفة له قائمة به ، وإنه قديم بكلامه ، وإن كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به ، وإن الكلام ليس بحرف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ، وإنه معنى واحد قائم بالله . قال : وقال بعض من أنكر خلق القرآن : إن القرآن يسمع ويكتب ، وإنه متغاير غير مخلوق ، وكذلك العلم غير القدرة ، والقدرة غير العلم ، وإن الله لا يجوز أن يكون غير صفاته ، فصفاته متغايرة ، وهو غير متغاير ، قال : وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث[٢] ، وأن الله لم يزل متكلما ، وأنه مع ذلك حروف وأصوات ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلما بها .

قلت : فبعض هذا القول الذى ذكره الشهرستانى عن السلف منقول بعينه عن السلف ، مثل إنكارهم على من زعم أن الله خلق الحروف ، وعلى من زعم

---

(١) فى المطبوعة « الحائمة » تحريف . (٢) فى الخطية « مخلوق »

أن الله لا يتكلم بصوت ، ومثل تفريقهم بين صوت القارىء و بين الصوت الذى يسمع من الله ، ونحو ذلك . فهذا كله موجود عن السلف والأئمة . و بعض ماذكره من هذا القول ليس هو معروفا عن السلف والأئمة ، مثل إثبات القدم والأزلية لعين اللفظ المؤلف المعين ، ولـكن القول الذى أطبقوا عليه : هو أن كلام الله غير مخلوق ، ولـكن الناس تنازعوا فى مرادهم بذلك ، والنزاع فى ذلك موجود فى عامة الطوائف من أصحاب أحمـد وغيرهم ، كما هو مبسوط فى غير هذا الموضع .

والنزاع فى ذلك مبنى على هذا الأصل ، وهو كون قوله ـ مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به ، ومع أنه لم يزل متكلما ـ : هل يتعلق بقدرته ومشيئته أم لا ؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستانى ونحوه ، إذ الأقوال المعروفة للنـاس فى مسألة الـكلام سبعة أقوال .

والمقصود هنا : أن أبا عبد الله الرازي فى أكثر كتبه ، لم يبين مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعرى ، وهو أنه يمتنع أن يحدث فى نفسه كلام ؛ لـكونه ليس محلا للحوادث ، وذلك لأنه قد ضعف هذا الأصل ، فلم يمكنه أن يبنى عليه بل أثبت ذلك بإجماع مركب ؛ فقرر أن الـكلام له معنى غير العلم والإرادة ، خلافا للمعتزلة ونحوهم . و إذا كان كذلك فـكل من قال بذلك قال: إنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى ، فلولم يقل بذلك لـكان خلاف الإجماع . فهذا هو العمدة التى اعتمد عليها في « نهـاية المعقول » وهو ضعيف ، فإن الأقوال فى المسألة متعددة غير قول المعتزلة والـكلابية .

وكان من الممكن أن يقال : إن ثبت أنه لا يقوم بالله ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن أن يجعل كلام الله قديما بالطريقة المعروفة ، فإنه يمتنع أن يحدثه قائما فى نفسه أو فى محل آخر ، فإذا امتنع حدوثه فى نفسه تعين قدمه . و إن لم يثبت ذلك ، بل أمكن أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن هنا قول

الكرامية وقول أهل الحديث الذين يقولون : إنه قول السلف والأئمة ، فلم يتعين قول الكلابية ، فذكر فى « نهاية العقول » ما جرت عادته وعادة غيره بذكره ، وهو أن معنى الكلام : إما أن يكون هو الإرادة والعلم ، و إما أن يكون الطلب مغايرا للارادة ، والحكم الذهني مغايرا للعلم . والأول باطل ؛ لأن الإنسان فى الشاهد قد يخبر بما لا يعلمه ولا يعتقده ، وقد يأمر بأمر لا يريده ، كالسيد إذا كان قصده امتحان العبد . قال : و إذا ثبت ذلك فى الشاهد ثبت فى الغائب ، لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف فى الشاهد والغائب . قال: فثبت أن أمر الله ونهيه وخبره صفات حقيقية ، قائمة بذاته ، مغايرة لذاته وعلمه ، وأن الألفاظ الواردة فى الكتب الإلهية دالة عليها . و إذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها ، لأن الأمة على قولين فى هذه المسألة : منهم من نفى كون الله موصوفا بالأمر والنهى والخبر بهذا المعنى ، ومنهم من أثبت ذلك . وكل من أثبته موصوفا بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة . فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع . وهو باطل .

وأورد على نفسه أسئلة : منها قول القائل : لم قلتم إن تلك المعانى قديمة فى قولكم : كل من أثبت تلك المعانى أثبتها قديمة ؟ قلنا : القول فى إثباتها مسألة ، والقول فى قدمها مسألة أخرى ؛ فلو لزم من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت الأخرى لزم من إثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم إثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم ، و إن سلمنا أن هذا النوع من الإجماع يقتضى قدم كلام الله ، لكنه معارض بنوع آخر من الإجماع ، وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله بالطريق الذى ذكرتموه ، فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقا للاجماع .

وذكر من جواب ذلك قوله : لو لزم من إثبات هذه الصفة إثبات قدمها لأن كل من قال بالأول قال بالثانى لزم من القول بإثبات العلم القديم إثبات

الكلام القديم ؛ لأن كل من قال بالأول قال بالثانى ـ قلنا : الفرق بين الموضعين مذكور فى « المحصول » فإن المعتزلة يساعدوننا على الفرق بين الموضعين ، فلا يكون إثبات كلام الله بهذه الطريق على خلاف الإجماع . قلنا : قد بينا فى كتاب « المحصول » أن إحداث دليل لم يذكره أهل الإجماع لا يكون خرقا للاجماع .

قلت : المقصود أن يعرف أنه عدل عن الطريقة المشهورة ، وهو أنه لو أحدثه فى نفسه لكان محلا للحوادث ـ مع أنها عمدة ابن كُلاَّب والأشعرى ومن اتبعهما ـ لضعف هذا الأصل عنده ، ولو اعتقد صحته لكان ذلك كافياً مغنيا له عن هذه الطريقة التى أحدثها .

وليس المقصود هنا الكلام فى مسألة القرآن ، فإن هذا مبسوط فى مواضعه ، وإنما الغرض التنبيه على اعتراف الفضلاء بأن هذا الأصل ضعيف . وأما ضعف ما اعتمده فى مسألة القرآن : فمبين فى موضع آخر ، فإن إثبات المقدمة الأولى فيها كلام ليس هذا موضعه ، إذ كانت العمدة فيه على أمر ممتحن وخبر الكاذب . والمنازع يقول : هذا إظهار للأمر والخبر ، وإلا فهو فى نفس الأمر لم يدل الخبر هنا على معنى فى النفس . ولهذا يقول الله تعالى عن الكاذبين إنهم (٤٨ : ١١ يقولون بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم) ينازعون فى أن الكاذب قام بنفسه حكم أو دل لفظه على معنى فى نفسه ، بل أظهر الدلالة على معنى فى نفسه كذبا .

وأما المقدمة الثانية فضعيفة . وذلك أنه يقال : هَبْ أن هذا ثبت ، لكن لم لا يجوز أن يتكلم بحروف ومعان قائمة فى ذاته حادثة ؟ وهذا القول قول طوائف من المسلمين ، فليس هو خلاف الإجماع ، فإن أبطل هذا بقوله « ليس محلا للحوادث » قيل : فهذا ـ إن صح ـ فهو دليل كاف ، كما سلكه مَنْ سلكه من الناس ، وإن لم يصح بطلت الدلالة ؛ فتبين أنه لا بد فى إثبات قدمه من هذه المقدمة .

وأما قوله « كل من أثبت اتصاف الله بهذه المعانى فإنه يقول بقدمها »

[فليس الأمر كذلك . بل كثير من أهل الحديث وأهل الكلام يثبتونها ولا يقولون بقدمها] .

وأما الفرق الذى ذكره فى « المحصول » فهو أن الأمة إذا اختلفت فى مسألتين على قولين : فإن كان مأخذهما واحدا - كتنازعهم فى الرد وذوي الأرحام - لم يكن لمن بعدهم إحداث موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء فى مسألة . وإن كان المأخذ مختلفاً - كتنازعهم فى الشفعة وميراث ذوى الأرحام - جاز موافقة هؤلاء فى مسألة وهؤلاء فى مسألة ، فظَنَّ أن عدم قدم الكلام مع إثبات هذه المعانى من هذا الباب ، وليس الأمر كذلك ، فإن مأخذ إثبات هذه المعانى ليس هو مأخذ القدم ؛ فإن القدم مبنى على مسألة الصفات ، وعلى أنه : هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ؟ وأما إثبات هذه المعانى فمسألة أخرى .

والناس لهم فى مسمى «الكلام» أربعة أقوال: أحدها : أنه اللفظ الدال على المعنى ، والثانى أنه المعنى المدلول عليه باللفظ ، والثالث : أنه مقول بالاشتراك على كل منهما ، والرابع : أنه اسم لمجموعهما ، و إن كان مع القرينة يراد به أحدهما ، وهذا قول الأئمة وجمهور الناس ، وحينئذ فمن أثبت هذه المعاني قال : إن اسم « الكلام » يتناولهما بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعا بالذات .

ثم مَنْ جوز تعلق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن يقول بالقدم أو لا يقول بالقدم فى الكلام المعين ، و إن قال بالقدم فى نوع الكلام ، ومَنْ لم يجوز ذلك فمنهم طائفة يقولون بقدم الحروف ، وطائفة تقول بقدم المعانى دون الحروف ، وما به يستدل أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والمحل يعارضونهم بمثله فى المعانى ، فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة ، ولها محل لا يليق بالله تعالى . فإن جاز أن تجعل فينا متعددة مع اتحادها فى حق الله تعالى ، وأن محلها منه ليس كمحلها منا : أمكن أن يقال فى الحروف كذلك : إنها و إن تعددت فينا فهى متحدة هناك ، وليس المحل

كالمحل . و إذا قيل « مُرَتَّبة فينا » فكذلك المعانى مرتبة فينا . فترتيب أحدهما كترتيب الآخر . و إذا قيل « دعوى اتحادها مخالف لصريح العقل » قيل : وكذلك دعوى اتحاد المعانى ، فكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء .

والمقصود هنا : الكلام على هذا الأصل ، وهى مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال ونحوها مما يتعلق به ، و يتعلق بمشيئته وقدرته .

وأما قول القائل « الجمهور على خلاف ذلك ، و إنما الخلاف فيه مع الكرامية » فهذا قولُ مَنْ ظن طوائفَ المسلمين منحصرةً فى المعتزلة والكلابية والكرامية ، بل أكثر طوائف المسلمين يجوّزون ذلك : من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم . وأما أئمة أهل الحديث والسنة فكالمجمعين على ذلك ، فكلام مَنْ يُعْرَف كلامه فى ذلك صريح فيه ، والباقون مُعَظِّمون لمن قال ذلك ، شاهدون له بأنه إمام فى السنة والحديث ، لاينسبونه إلى بدعة . وأما متأخرو أهل الحديث فلهم فيها قولان ، ولأصحاب أحمد قولان ، ولأصحاب الشافعى قولان ، ولأصحاب مالك قولان ، ولأصحاب أبى حنيفة قولان ، وللصوفية قولان ، وجمهور أهل التفسير على الإثبات . وأما أهل الكلام فقد ذكر الأشعرى هذا فى كتاب « المقالات » عن غير واحد من أئمة الكلام غير الكرامية ، ولم يذكر للكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم فى الإيمان ، بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك ، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرامية ، وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا فى التوحيد بقول المعتزلة ، بل ذكر عنهم تجدد الصفات من العلم والسمع والبصر ، والناس قد حكوا عن هشام والجهم أنهما يقولان بحدوث العلم ، وهذا رأس المُعَطِّلة وهذا رأس الشيعة ، لكن جهما كان يقول بحدوث العلم فى غير ذاته ، وهشام يقول بحدوثه فى ذاته . وحكى الأشعرى تجدد العلم له عن جمهور الإمامية . وحكى عنهم إثبات الحركة له ، وأن كلهم يقولون بذلك إلا شِرْذِمة منهم . وذكر

عن هشام بن الحكم وهشام بن الجواليقى وابن مالك الحضرمى وعلى بن الهيثم وغيرهم أنهم يقولون : إرادته حركة ، وهل يقال: إنها غيره أم لا ؟ على قولين لهم ، وذكر عن طائفة أنهم يقولون : يعلم الأشياء قبل كونها ، إلا أعمال العباد ، فإنه لا يعلمها إلا فى حال كونها ، وهذا قول غُلَاة القدرية ، كمعبد الجهنى وأمثاله ، وهو أحد قولى عَمْرو بن عُبَيد . وذكر عن زهير الأثرى أنه كان يقول : إن الله ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماسة[1] . ويزعم أن الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال تعالى (٨٩ : ٢٢ وجاء ربك والملك صفا صفا) ويزعم أن القرآن كلام مُحْدَث غير مخلوق ، قال : وكان أبو معاذ التومنى يوافق زهيرا فى أكثر قوله ، ويخالفه فى القرآن ، ويزعم أن كلام الله : حدث غير محدث ولا مخلوق ، وهو قائم بالله لا فى مكان ، وكذلك قوله فى محبته وإرادته أيضاً . قال زهير : كلام الله حدث وليس بمحدث ، وفعل وليس بمفعول ، وامتنع أن يزعم أنه خلق ، ويقول : ليس بخلق ولا مخلوق ، وإنه قائم بالله ، ومُحَال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره ، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره ، وكذلك يقول فى إرادة الله ومحبته وبغضه : إن ذلك أجمع قائم بالله ، قال الأشعرى : وبلغنى عن بعض المتفقهة أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه لم يزل قادرا على الكلام ، ويقول : إن كلام الله محدث غير مخلوق ، قال : وهذا قول داود الأصبهانى . قال : وكل القائلين بأن القرآن غير مخلوق ، كنحو عبد الله بن كلاب ، ومن قال إنه محدث كنحو زهير ، ومن قال : إنه حدث كنحو أبى معاذ التومنى — يقولون : ليس بجسم ولا عرض .

وأما الحجة التى احتج بها الرازى للنفاة فهى ضعيفة من وجوه .

أحدها : أن المقدمة التى اعتمد عليها فيها قوله « إن الخالى عن الكمال الذى يمكن الاتصاف به ناقص » . فيقال: ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن

---

(١) فى الخطية « المباينة »

الاتصاف بها فى الأزل ، كما لا يمكن وجودها فى الأزل ، فإنَّ ما كان وجوده مشروطا بحادث سابق له امتنع إمكانُ وجوده قبل وجود شرطه ، وعلى هذا : فالخلو عن هذه فى الأزل لا يكون خلوا عما يمكن الاتصاف به ، والخالى عما لا يمكن اتصافه به ليس بناقص .

الوجه الثانى : أن يقال : هو لم يُثبِت امتناعَ ماذكره من النقص بدليل عقلى ، ولا بنص كتاب ولا سنة ، بل إنما أثبته بما ادعاه من الإجماع . وهذه طريقته وطريقة أبى المعالى قبله ومَنْ وافقهم ، يقولون : إن امتناع النقص على الله تعالى إنما عُلم بالإجماع ، لا بالنص ولا بالعقل ، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المنازعين فى اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع ، فكيف يحتج بالإجماع فى مسائل النزاع ؟

فإن قال : هؤلاء وافقونا على امتناع النقص عليه ، وإنما نازعونا فى كون ذلك نقصاً .

قيل له : إما أن يكونوا وافقوا على إطلاق اللفظ ، وإما أن يكونوا وافقوا على معانيه .

فإن وافقوا على إطلاق القول بأنه سبحانه منزه عن النقص ، وقالوا : ليس هذا من النقص، لم يكن مَوْرد النزاع داخلا فيما عَنَوه بلفظ النقص ، ومعلومَ أن الإجماع حينئذ لا يكون حاصلا على المعنى المتنازع فيه ، ولكن على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى عند بعض أهل الإجماع ، ومثل هذا لا يكون حجة فى المعنى ، ولكن غايته - إذا قام الدليل على أن هذا يسمى فى اللغة نقصاً - : أن يكونوا لم يعبروا باللفظ اللغوى ، وهذا بتقدير أن لا يكون له مَسَاغ في اللغة : إنما فيه خطأ لغوى ، فكيف إذا كانت المقدمات غير مسلمة لهم فى اللغة أيضاً ؟ ومثل هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه ، وإنما يكون حجة لفظية ، لو صحت مقدماتها ؛ فلا يحصل بها المقصود .

وإن كانوا وافقوا على نفى المعانى التى يعبر عنها بلفظ النقص : فمعلوم أن

المعنى المتنازع فيه لم يوافقونا عليه ؛ فتبين أن مورد النزاع لا إجماع على نفيه قطعاً ؛ فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالإجماع .

الوجه الثالث : أن يقال : إن قول القائل « إن الأمة أجمعت على تنزيه الله تعالى عن العيب والآفة ونحو ذلك » وهـذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الأمة ، لـكن نحن نعلم أن كل مسلم فهو ينزه الله تعالى عن النقص والعيب ، بل العقلاء كلهم متفقون على ذلك ، فإنه ما من أحد يعظم الصانع سبحانه وتعالى يصف الله بصفة وهو يعتقد أنها آفة وعيب ونقص فى حقه ، وإن كان بعضُ الملحدين يصفه بمـا يعتقده هو نقصا وعيبا ، فهذا من جنس نفاة الصـانع تعـالى ، ولهذا كان نفاة الصفات نفوها وهم يعتقدون أن إثباتهـا يقتضى النقص كالحدوث والإمكان ومشابهة الأحياء ، ومثبتوها إنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتهـا يوجب الـكمال ، وعدمها يسـتلزم النقص والعـدم ومشابهة الجمادات ، وكذلك مثبتة القدَر ونفاته ، بل بعض نفاة النبوّة زعموا أنهم نفوها تعظيما لله أن يكون رسـوله من البشر ، وأهل الشرك أشركوا تعظيما لله أن يُعْبَدَ بلا واسـطة تـكون بينه و بين خلقه . فإذا كان كذلك فمن المعلوم : أن الإنسـان لو احتج بإجماع المسلمين على نفى النقص والعيب عن الله تعالى على من يثبت الصفات ، مدعيا أن إثباتها نقص وعيب أو بالعكس ، لقال له المثبت : نحن لم نوافقك على نفى هذا المعنى الذى تثبته أنت نقصا وعيبا ، فلا تحتج علينا بالموافقة على لفظ لم نوافقك على معناه ، وأمـكنهم حينئذ أن يقولوا : نحن ننازعك فى هذا المعنى و إن سميته أنت نقصا وعيبا ، فلا يكون حجة ثابتة ، إلا أن يقوم دليل على انتفاء ذلك غير الإجماع المشروط بموافقتهم .

الوجه الرابع : أن يقال له : قولك « إجماعُ الأمة على أن صفاته كلها صفات كمال » إن عَنَيْتَ بذلك صفاته كلها اللازمة له لم يكن فى هذا حجة لك ، و إن عنيت ما يحدث بقدرته ومشيئته لم يكن هذا إجماعا ، فإنك أنت وغيرك من أهل

الـكلام تقولون : إن صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص ، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا ، كونُهُ خالقا ومبدعا وعادلا ومحسنا ونحو ذلك عندك أمورٌ حادثةٌ متجددة ، وليست صفة مدح ولا كمال ، و إن قلت « المفعولات ليست قائمة به ، بخلاف ما يقوم به » قيل لك : هب أن الأمر كذلك ، لـكن ما يحدث بقدرته ومشيئته إما أن يقال : هو متصف به أولا يقال : هو متصف به ؛ فإن قيل « ليس متصفا به » لم يكن متصفا لا بهذا ولا بهـذا ؛ و إن قيل « هو متصف به » كان متصفا بهذا وهذا . ومعلوم أن المشهور عند أهل الـكلام من عامة الطوائف أنهم يقسمون الصفات إلى صفات فعلية وغير فعلية ، مع قول من يقول منهم : إن الأفعال لاتقوم به ، فيجعلونه موصوفا بالأفعال ؛ فإنه موصوف بأنه خالق ورازق ، وعندهم هذه أمور كائنة بعد أن لم تكن ، ولما قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم « الفعل إن كان صفة كمال لزم اتصافه به فى الأزل ، و إن كان صفة نقص امتنع اتصافه به فى الأبد » أجابوا عن ذلك بأن الفعل ليس صفة كمال ولا نقص .

الوجه الخامس : احتجاجُه بقوله « إن الأمة مجمعة على أن صفاته لا تكون إلا صفة كمال » أضعفُ من احتجاجه بإجماعهم على تنزيهه عن صفة النقص ، فإن كونه منزها عن صفات النقص مشهور فى كلام الناس ، وأما كون صفاته لا تـكون إلا صفات كمال : فليس هذا اللفظ مشهورا معروفا عن الأئمة ، ومَنْ أطلق ذلك منهم فإنما يطلقه على سبيل الإجمال ؛ لما استقر فى القلوب من أن الله موصوف بالـكمال دون النقص . وهذه الإطلاقات لا تدل على دِقِّ المسائل ، ولو قيل لمطلِق هذا « كونه يفعل أفعالا بنفسه يقدر عليها و يشاؤها هو صفة نقص أو كال » ؟ لـكان إلى أن يدخل ذلك فى صفات الـكمال أو يقف عن الجواب أقْرَبَ منه إلى أن يجعل ذلك من صفات النقص .

الوجه السادس : أن هذا الإجماع حجة عليهم ، فإنا إذا عرضنا على العقول

موجودَيْنِ أحدُهما يمكنه أن يتكلم و يفعل بمشيئته وقدرته كلاما وفعلا . والآخر لا يمكنه ذلك ، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور له ولا مراد ، أو يكون بائناً عنه — لكانت العقول تقتضى أن الأول أكمل . وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودَيْنِ من المخلوقين ، أو موجودين مطلقاً ، أحدُهما يقدر على الذهاب والمجىء والتصرف بنفسه ، والآخر لا يمكنه ذلك — لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل من الثانى ، كما أنا إذا عرضنا على العقل موجودَيْن من المخلوقين أو موجودين مطلقاً ، أحدُهما حي عليم قدير ، والآخر لا حياة له ولا علم ولا قدرة ، لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل من الثانى . فنفسُ مابه يعلم أن اتصافه بالحياة والعلم والقدرة صفات كمال ، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التى تقوم به ، التى بها يفعل المفعولات المباينة صفة كمال . والعقلاء متفقون على أن الأعيان المتحركة أو التى تقبل الحركة أكملُ من التى لا تقبلها ، كما أنهم متفقون على أن الأعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر ، أو التى تقبل الاتصاف بذلك أكملُ من الأعيان التى لاتتصف بذلك ولاتقبل الاتصاف به .

وهذه الطريقة هى من أعظم الطرق فى إثبات الصفات ، وكان السلف يحتجون بها ، ويثبتون أن مَنْ عبد إلهًا لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، فقد عبد ربًّا ناقصاً معيبا مؤُوفاً ، ويثبتون أن هذه صفات كمال ، فالخالى عنها ناقص. ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق ، فالخالق أحق به ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق ، فالخالق سبحانه أحق بتنزيهه عنه . ولما أورد مَنْ أورد من الملاحدة نُفَاةِ الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها ، وإنما يكون عدم البصر عمى ، وعدم الكلام خرَسًا ، وعدم السمع صمما : إذا كان المحل قابلا لذلك كالحيوان . فأما مالا يقبل ذلك كالجماد فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا ، أجيبوا عن هذا بأن مالا يقبل الاتصافَ لا بهذا ولا بهذا أعْظَمُ نقصا مما يقبلهما ويتصف بأحدهما ؛ وإن

اتصف بالنقص ، فالجمادُ الذى لا يقبل الحياة والسمع والبصر والكلام أعْظَمُ نقصا من الحيوان الذى يقبل ذلك ، وإن كان أعمى أصم أبكم . فمن نفى الصفات جعله كالأعمى الأصم الأبكم ، وهذا بعينه موجود في الأفعال ، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها ، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القَسْرية التابعة للقاسر ، والحركة الطبيعية التي تطلب بهاالعينُ العودَ إلى مركزها لخروجها عن المركز . فإن تلك حركة بالعرض . والعقلاء متفقون على أن ما كان من الأعيان قابلا للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها ، وما كان قابلا للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلا بالعرض ، وما كان متحركا بنفسه كان أكمل من المَوَات الذى تحركه بغيره . وقد بُسِطَ هذا فى غير هذا الموضع .

ونحن نتكلم على هذه الحجة ـ حجة الكمال والنقصان ـ كلاما مطلقًا لا يختص بنظم الرازي ، إذ قد يقول القائل : أنا أصُوغُها على غير الوجه الذى صاغها عليه الرازى ، فنقول :

اعلم أن طوائف المسلمين لهم فى هذا الأصل الذى تبنى عليه مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أربعة أقوال تتفرع إلى ستة . وذلك أنهم متنازعون : هل يقوم بذاته مايتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال ؟ على قولين مشهورين ، ومتنازعون فى أن الأمور المتجددة الحادثة : هل يمكن تسلسلها ودوامها فى الماضى والمستقبل أو فى المستقبل دون الماضى أو يجب تناهيها وانقطاعها فى الماضى والمستقبل؟ على ثلاثة أقوال معروفة . فصارت الأقوال أربعة

طائفة تقول : يقوم به مايتعلق بمشيئته وقدرته ، ثم هل يقال : مازال كذلك ، أو يقال : حدث هذا الجنس بعد أن لم يكن ؟ على قولين .

وطائفة تقول : لايقوم به شىء من ذلك ، ثم هل يمكن دوام ذلك وتسلسله خارجا عنه ؟ على قولين .

وكل من الطائفتين تنازعوا : هل يمكن وجود هذه المعانى بدون محل تقوم به ؟ على قولين .

القائلون من أهل القبلة بجواز تسلسل الحوادث : منهم من قال : تقوم به ، ومنهم من قال : تحدث لافى محل ، ومنهم من قال : تحدث فى محل غيره .

والمانعون لذلك من أهل القبلة : منهم من قال : تقوم به ولها ابتداء ، ومنهم من قال : بل تحدث قائمة فى غيره ولها ابتداء ، ومنهم من قال : بل تحدث لافى محل ولها ابتداء .

وقد ذكرنا حجة المانعين من قيام المقدورات والمرادات به ، وكلام من ناقضها . ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل فى الآثار ، وكلام بعض من عارضهم من أهل القبلة . وهذا موجود فى عامة الطوائف، حتى فى الطائفة الواحدة ؛ فإن أبا الثناء الأرموى قد ذكر في « لباب الأربعين » لأبى عبد الله الرازى من الاعتراضات على ذلك مايناسب هذا الموضع ، وتابع فى ذلك طوائف من النظار ، كأبى الحسن الآمدى وغيره ، بل نفس الرازى قد ذكر فى مواضع من كتبه نَقْضَ ما ذكره فى الأربعين ، ولم يجب عن ذلك ، كما قد حكينا كلامه فى موضع آخر ، وسيأتى إن شاء الله كلام الرازى فى إفساد هذه الحجج التى ذكرها فى تناهى الحوادث بأمور لم يذكر عنها جواباً .

وذلك أن أبا عبد الله الرازى ذكر فى الأربعين فى مسألة حدوث العالم من الحجج على حدوث الأجسام أو العالم مالم يذكر فى عامة كتبه .

فذكر خمس حجج : الأولى : أنه لو كانت الأجسام قديمة لكانت إما متحركة أو ساكنة ، الأول يستلزم حوادث لاأول لها .

واحتج على انتفاء ذلك بستة أوجه :

الأول : أن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، وماهية الأزل تنفيها ، فامتنعت أزلية الحركة .

فعارضه أبو الثناء الأرموى بأنه لقائل أن يقول : كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافى دوامها فى ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول ، وهو المعنيُّ بكونها أزلية .

قلت : ونكتة هذا الاعتراض أن يقال : إن المستدل قال : ماهية الحركة تقتضى أن تكون مسبوقة بالغير ، فهل المراد بالغير : أن تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة ، أو يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض ؟ أما الأول فباطل ، وهو الذى يشعر به قوله : «ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير» ؛ فإن ذلك قد يفهم منه أن ماهيتها تقتضى أن تكون مسبوقة بغير الحركة ، ولو كان الأمر كذلك لامتنع كون المسبوق بغيره أزليًّا ، لكن لا يصلح أن يريد إلا الثانى ، وهو أن ماهيتها تقتضى تقدم بعض أجزائها على بعض ، وحينئذ فقد منعوه المقدمة الثانية وهو قوله «إن ماهية الأزل تنفى ذلك» وقالوا : لانسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزليًّا ، هذا رأس المسألة ، لا سيما وهو وجماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل يسلمون أن ما كان كذلك فإنه يصلح أن يكون أبديا . ومعلوم أن ماهية الحركة تقتضى أن يكون بعضها متأخراً عن بعض ، ولايمتنع مع ذلك وجود مالا انقضاء له من الحركات . قالوا : فكذلك لا يمتنع وجود مالا ابتداء له منها ، كما لم يمتنع وجود مالا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود ، مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده ، والكلام فى انتهاء المحقَّقِ كالكلام فى انتهاء المقدّر .

قال الرازى : الوجه الثانى : لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا إلى أوّل كان قبل كل حركة عدمٌ لا إلى أوّل ، وتلك العدمات مجتمعة فى الأزل ، وليس معها شىء من الوجودات ، وإلا لكان السابق مقارناً للمسبوق ، فلمجموع الوجودات أوّل .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : إن عَنَيْتَ باجتماعها تحقُّقَها بأسْرِها حيناً ما فهو ممنوع ؛ لأنه مامن حين يفرض إلا وينتهى واحد منها فيه لوجود الحركة التى هى عدمها ، ضرورةَ تعاقب تلك الحركات لا إلى أوّل ، وإن عَنَيْتَ به أنه لا ترتيب فى بدايات تلك العدمات كما فى بدايات الوجودات ، فلا يلزم من

اجتماع بعض الوجودات معها المحذور .

قلت : مضمونُ هذا : أن عدم كل حركة ينتهى بوجودها ، فليست الأعدام متساوية فى النهايات ، فلا تـكون مجتمعة فى شىء من الأوقات ؛ لأنه فى كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه ، ولـكن لا بداية لـكل عدم منها ، فإن ما حدث لم يزل معدوما قبل حدوثه ، بخلاف الحركات ، فإن لـكل حركة بداية ، وحينئذ فلا يمتنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض ، كما يقارن الوجود الباقى الأزلى عدم كل ما سواه ، فالمستدل يقول : عدمُ كُلِّ حادث ثابت فى الأزل ، والمعترض يقول : نعم ، لـكن لا نسلم أن عدم الجنس ثابت فى الأزل . وليس الجنس حادثا ، حتى يكون مسبوقا بعدم الجنس ، وإنما الحادث أفراده ، كما فى دوامه فى الأبد . فليس لعدم المجموع تحقق فى الأزل، والعدمُ السابق لأفراد الحركات بمنزلة العدم اللاحق لهـا . ولا يقال : إن تلك الأعدام مجتمعة فى الأبد . والفرق بين عدم المجموع وعدم كل فرد فرد : فرق ظاهر ، والمستدل يقول : عدم كل واحد أزلى ، فمجموع الأعدام أزلى . وهذا بمنزلة أن يقول: كل واحد من الأفراد حادث ، فالمجموع حادث ، إذ كل حادث فله انقضاء ؛ فمجموع الحوادث له انقضاء ، أو كل واحد مسبوق بغيره ، فالمجموع مسبوق بغيره

فإذا قال المتكلم عن المستدل : قول المعترض « إن عَنَيْتَ باجتماعها تحققها بأسرها حينا ما فهو ممنوع ؛ لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهى واحد منها فيه ، وليس بمستقيم ؛ فإنها مجتمعة فى الأزل » .

قال المتكلم عن المعترض : ليس الأزل ظرفا معيناً يقدر فيه وجود أو عدم ، كما أن الأبد ليس ظرفا معيناً يقدر فيه وجود أو عدم ، ولـكن معنى كون الشىء أزلياً : أنه ما زال موجوداً ، أو ليس لوجوده ابتداء ، ومعنى كونه أبدياً : أنه لا يزال موجودا ، أو ليس لوجوده انتهاء . ومعني كون عدم الشىء أزليا : أنه مازال معدوما حتى وُجد ، وإن كان عدمه مقارناً لوجود غيره .

وقائل ذلك يقول: لا يتصور اجتماع هذه العدمات فى وقت من الأوقات أصلا، بل ما من حال يقدر إلا فيه عدم بعضها ووجود غيره؛ فقول القائل «إن العدمات مجتمعة فى الأزل» فرعُ إمكانِ اجتماع هذه الأعدام، واجتماعُ هذه الأعدام ممتنع. وسيأتى تمام الكلام على ذلك بعد هذا.

قال الرازى: الثالث: إن لم يحصل شيء من الحركات فى الأزل، أو حصل ولم يكن مسبوقا بغيره - فلها أول، و إن كان مسبوقا بغيره كان الأزلى مسبوقا.

قال: الأرموى: ولقائل أن يقول: ليس شىء من الحركات الجزئية أزليا، بل كل واحدة منها حادثة. و إنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية، وهى ليست مسبوقة بغيرها، فلم يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول.

قلت: قول المستدل «إن حصل شىء من الحركات فى الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره فلها أول» يريد به: ليس مسبوقاً بحركة أخرى، فإن الحركة المعينة التى لم تسبقها حركة أخرى تكون لها ابتداء، فلا تكون أزلية، إذ الأزلى لا يكون إلا الجنس. وأما الحركة المعينة إذا قدرت غير مسبوقة بحركة كانت حادثة، كما أنها إذا كانت مسبوقة كانت حادثة، ولم يرد بقوله «إذا حصل شىء من الحركات فى الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره فلها أول» أى لم يكن مسبوقا بغير الحركات، فإن ما كان فى الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره لا يكون له أول؛ فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متهافتاً، فإن ما كان أزليا لا يكون مسبوقا بغيره، فالجنس عند المنازع أزلى، وليس مسبوقا بغيره، والواحد من الجنس ليس بأزلى، وهو مسبوق بغيره. وما قدر أزلياً لم يكن مسبوقاً بغيره. سواء كان جنساً أو شخصاً، لكن إذا قدر أزلياً - وليس مسبوقا بغيره - فكيف يكون له أول؟ ولكن إذا قدر مسبوقا بالغير كان له أول، فالمسبوق بغيره هو الذى له أول، وأما ماليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له أول؟ ومع هذا فيقال له: تقدير كون الحركة المعينة فى الأزل ومسبوقة بأخرى جمعٌ بين النقيضين، فهو ممتنع لذاته،

والممتنع لذاته يلزمه حكم ممتنع ، فلا يضر مالزم على هـذا التقدير . وأما على التقدير الآخر ـ وهو حصول شيء منها فى الأزل مع كونه مسبوقا ـ فقد أجابه الأرموي : بأن وجود الحركة المعينة فى الأزل محال أيضاً ، وإذا كان ذلك ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع ، وهو كون الأزلى مسبوقاً بالغير ، وإنما الأزلى هو الجنس ، وليس مسبوقا بالغير .

وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بأن قال : فحينئذ فليس شيء من الحركات حاصلا فى الأزل ؛ إذ لو حصل لامتنع زواله ، وما هذا شأنه يمتنع كونه أزلياً .

وجواب هذا الاعتراض أن يقال: ليس شيء من الحركات المعينة فى الأزل؛ إذ ليس شيء منها لا أول له ، بل كل واحد منها له أول ، لكن جنسها : هل له أول ؟ وهذا غير ذلك ، والمنازع يسلم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أزليا ، وإنما نزاعه فى غير ذلك ، كما أنه يُسَلِّم أنه ليس شيء من الحركات المعينة أبديا ، مع أنه يقول : جنسها أبدى.

قال الرازى : الوجه الرابع : كلما تحرك زُحَل دورةً تحركت الشمسُ ثلاثين . فعددُ دورات زُحَل أقلُّ من عدد دورات الشمس ، والأقل من غيرهِ مُتَنَاهٍ ، والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه ، فعددهما متناه .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونهما غير متناهيين .

قلت : هذا الذى ذكره الأرموى مُعَارضة ليس فيه منع شيء من مقدمات الدليل ، ولا حَلٌّ له ، ثم قد يقول المستدل : الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين .

أحدهما : أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها فى الخارج ، وإنما يقدرها الذهن تقديرا ، كما يقدر الأشكال المجردة يقدر شكلا مستديراً وشكلا أكبر منه وشكلا أكبر من الآخر وهلم جرا ، وتلك الأشكال التى يقدرها الذهن لا وجود

لها فى الخارج ، وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج ، فالكمّ المتصل أوالمنفصل إذا أُخِذَ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا فى الذهن ، وكذلك الجسم التعليمى – وهو أن يقدر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به – و إذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك فى الذهن إمكان وجوده فى الخارج ؛ فإن الذهن تُقَدر فيه الممتنعات ، كاجتماع النقيضين والضدين ، فيقدر فيه كون الشىء موجودا معدوما ، وكون الشيء متحركا ساكنا ، ويقدر فيه كون الشيء لا موجوداً ولا معدوما ، ولا واجباً ولا ممكنا ولا ممتنعاً ، إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التى لا تستلزم إمكان ذلك فى الخارج ؛ ولهذا يمكن تقدير خطٍّ لا يتناهى وسطح لا يتناهى ، وتقديرُ أشكالٍ بعضُها أكبرُ من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها ، ولا يلزم من إمكان تقدير مالا نهاية له فى الذهن إمكان ذلك فى الخارج ، والمنازعون يسلمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرُها وأبعادٍ لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى ، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن . فإذا قيل لهم : كذلك تقدير أعداد لا تتناهى ، أو تقدير مراتب أعداد لا تتناهى بعضُها أفضلُ من بعض ، إذا قدر فى الذهن لم يدل ذلك على إمكان وجوده فى الخارج – بطلت معارضتهم ، وكان مَنْ عارض تقديرَ الأعداد التى لا تتناهى بتقدير الأشكال التى لا تتناهى وتقديرَ التفاضل فى هذا بالتفاضل فى هذا : أَوْلى ممن عارض تفاضل الدورات بتفاضل مراتب الأعداد ، فإنه إذا قيل : تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقلُّ من تضعيف الاثنين . قيل : و إذا فُرِض خط عرضه بقدر الكف لا يتناهى طولا وخَط عرضه بقدر الذراع لا يتناهى ، فالذى بقدر الكف أقل ، و إذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تتناهى ، وأخرى كل منها بقدر الفلك لا تتناهى ، كانت مقادير تلك أصغر ، مع أن الجميع لا يتناهى ، كان معلوما أن هذه المعارضة أعْدَلُ وأولى بالقبول من تلك المعارضة .

الوجه الثانى : إن كان تضعيف الأعداد ومراتبها وسائر المقادير إلى غير نهاية

كان هذا التضعيف إنما هو فى الذهن ؛ فكل ما يتصوره الذهن من ذلك ويقدره فهو يتناهى ، والذهن لايزال يضعف حتى يعجز ، وهكذا إذا نطق بأسماء الأعداد أو بألفاظ ، فلا يزال ينطق حتى يعجز ، وإن قدر أنه لا يعجز بل لا يزال الذهن يقدر واللسان ينطق فإن جميع ذلك داخل فى الوجود الذهنى واللفظى والجَنانى واللسانى ، وكل ما يدخل من ذلك فى الوجود فهو متناه وله مبدأ محدود؛ فله أول ابتدأ عنه ، وهو من ذهن الإنسان ولفظه ، وكل ما يوجد منه متعاقبا فإنه متناه ، لكن هذا يدل على جواز مالا نهاية له فى المستقبل ، وأن الشىء قد يكون له بداية ولا يكون له نهاية ، فإن ما يخطر بالأذهان وينطق به اللسان له بداية ، ويمكن وجود مالا يتناهى منه ، ومن هذا الباب أنفاسُ أهلِ الجنة وألفاظهم وحركاتهم ، فإنهم يُلْهَمون التسبيحَ كما يلهمون النفَس ، ومن هذا الباب تسبيح الملائكة دائما ، فهذا المذكور من تضعيف الأعداد ذهناً ولفظا يدل على وجود مالا يتناهى فى المستقبل إذا كان له بداية محدودة ، وأما التفاضل فيه ـ سواء أريد به تضعيف الذهن، أو اللسان، أو جميعهما ـ فمعلوم أنه إذا قيل: ضعف الواحد وضعف ضعفه وضعف ضعف ضعفه وهلم جرا ، وقيل : ضعف الاثنين وضعف ضعفهما وضعف ضعف الضعف وهلم جرا ، فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنين ، أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو ما يخطر بالقلب من التضعيف أقلُّ ، فهذا ممنوع إذا قدر التساوى في المبدأ والحركة ، وإن قدر التفاضلُ فالأكثر أسبقهما مبدأ وأقواهما حركة ، وحينئذ فقد يكون تضعيف الواحد هو الأكثر ، وإن أريد بذلك أن مسمى أحد اللفظين أكثر فى كل مرتبة من مراتب التضعيف، فإذا ضعف الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين ، وإذا ضعف الاثنان خمس مرات كان أربعاً وستين مرة ، فهذه الأربع والستون ليست معدوداً وموجوداً فى الخارج ولا فى الذهن حتى يقال : وجد التفاضل فيما لا يتناهى ، وإنما نطق بلفظ أعداد متناهية ، والمعدودات ليست موجودة لا فى

الذهن ولا فى الخارج ، فلو قدر وجود ألفاظ الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة فى الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنهما غير متناهين أن يكونا متفاضلين مع استوائهما فى المبدأ والحركة ، وإن أراد أن مسمى هذا لو وجد لكان أكبر من مسمى هـذا ، فيقال : نعم ، ولـكن لم قلت : إن وجود ذلك المسمى ممكن ؟ وهذا كما لو قال القائل « مالا يتناهى أقدرهُ فى ذهنى وأتكلم بلفظه » لم يكن فى ذلك مايقتضى أنه يمكن وجوده فى الخارج ، كما يقدر ذهناً ولسانا مالا يتناهى من الأجسام والأبعاد والأشكال ، فهذا هذا ، فهذا مما يجيب به المستدل عن المعارضة بمراتب الأعداد ، وهذا الفرق ـ وإن كنا قد أوردناه ـ فقد ذكره غير واحد من النُظَّار المفرقين بين العـدد والحركات من متكلمى المسلمين وغيرهم ، وذكر هؤلاء هذا الفرق المعروف عند من يوافق المستدل عن هذا النقض أن تضعيف العدد ليس أمراً موجوداً ، بل مقدراً ، بخلاف ما وجد من الحركات ، وهكذا فرق مَنْ فرق بين المـاضى والمستقبل ، بأن المـاضى قد وجد ، بخلاف المستقبل ، والممتنعُ وجودُ مالا يتناهى ، لا تقدير مالا يتناهى ، ومن يوافق المعترض يقول : الماضى أيضاً قد عدم ، فليست أفراده موجودة معاً ، والمحذور وجود مالا يتناهى فيما كان مجتمعا ، بل مجتمعاً منتظما بعضه ببعض ، بحيث يكون له ترتيب طبيعى أو وضعى ، وهذا فرق ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة ، ولـكن ابن رشد يقول : إن مذهب الفلاسفة الفرقُ بين المجتمع وغير المجتمع ، سواء كان له ترتيب أو ليس له ترتيب ، وإنما النزاع بينهم فى النفوس البشرية المفارقة : هل هى موجودات فى الخارج غير متناهية أم لا ؟ ويقول هؤلاء : لا نسلم أن ما كان وعدم أو ما سيكون إذا قدر أن بعضه أقل من بعض يجب أن يكون متناهياً ، والمؤمنون بأن نعيم الجنة دائم لاينقضى من المسلمين وأهل الـكتاب يسلمون ذلك ، ولم ينازع فيه من أهل الـكلام إلا الجهم ومَنْ وافقه على فناء النعيم ، وأبو الهُذَيل القائل بفناء الحركات ، وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والأئمة وجماهير المسلمين على

تضليل القائلين بهما ، ومن أعظم ما أنكره السلف والأئمة على الجهمية : قولهم بفناء الجنة .

وقال الأشعرى فى كتاب المقالات : واختلفوا أيضاً فى معلومات الله عز وجل ومقدوراته : هل لها كل ، أو لا كل لها ؟ على مقالتين ؛ فقال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كل وجميع ، ولما يقدر الله عليه : كل وجميع ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكونا دائما . وقال أكثر أهل الإسلام : ليس لمعلومات الله تعالى ، ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية . واختلفوا أيضاً : هل لأفعال الله سبحانه آخر ، أم لا آخر لها ؟ على مقالتين ؛ فقال الجهم بن صفوان : إن لمعلومات الله ومقدوراته غاية ونهاية ، ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار يَفْنَيَانِ ويَفْنَى أهلهما ، حتى يكون الله آخراً لا شىء معه ، كما كان أولا لا شىء معه . وقال أهل الإسلام جميعا : ليس للجنة والنار آخِر ، وإنهما لا يزالان باقيتين ، وكذلك أهلَ الجنة لا يزالون فى الجنة منعمين ، وأهل النار فى النار يعذبون ، ليس لذلك آخر ، ولا لمعلومات الله ومقدوراته غاية ولا نهاية .

وقد ذكر بعض الناس بين الماضى والمستقبل فرقا بمثالٍ ذكره ، كما ذكره صاحب « الإرشاد » وغيره ، وهو أن المستقبل بمنزلة ما إذا قال قائل : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده درهما ، وهذا كلام صحيح ، والماضى بمنزلة أن يقول : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، وهذا كلام متناقض .

لكن هذا المثال ليس بمطابق ؛ لأن قوله « لا أعطيك » نفى للحاضر أو المستقبل ، ليس نفياً للماضى ، فإذا قال « لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئا إلا أعطيتك قبله شيئا » اقتضى أن لا يُحْدِث فعلا الآن حتى يحدث فعلا فى الزمن الماضى ، وهذا ممتنع . أو بمنزلة أن يقول : « لا أفعل حتى أفعل » وهذا جمع بين النقيضين . وإنما مثاله أن يقول: ما أعطيتك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، فكلاهما ماض . فإذا قال القائل: « ما يحدث شىء إلا ويحدث بعده شىء » كان مثاله أن

يقول : ماحدث شيء إلا حدث قبله شيء ، لايقول « لا يحدث فى المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء » وكل ماله ابتداء وانتهاء كعمر العبد ، يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له ، أو عطاء لا ابتداء له ، وإنما الكلام فيما لم يزل ولا يزال .

والناس لهم فى إمكان وجود مالا يتناهى أقوال :

أحدها : امتناع ذلك مطلقا ، فى الماضى والمستقبل والحاضر ، فى كل شيء ، وهذا قول الجهم وأبى الهذيل .

والثاني : جواز ذلك ، حتى فى الأبعاد التى لا تتناهى ، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظار أهل الملة وغيرهم ، يقولون : إن الرب له قدر لا يتناهي . ثم من هؤلاء من يقول : لا يتناهى من جميع الجهات ، ومنهم من يقول : يتناهى من جهة العرش فقط ، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهى . وقد ذكر الأشعرى فى المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف ، وممن ذكر ذلك : الكرامية ، وطائفة من أتباع الأئمة ، كالقاضى أبى يعلى وغيره ، وهؤلاء منهم من يقول بتناهى الحوادث فى الماضى ، مع قوله بوجود مالا يتناهى من المقدار في الحاضر .

وكذلك معمر [1] وأتباعه من أصحاب المعانى ، يقولون بوجود معانٍ لا تتناهى فى آن واحد ، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها ؛ فصار بعض الناس يقول بجواز التناهى فى الحوادث الماضية والأبعاد ، ومنهم من يقول بجواز ذلك فى الأبعاد دون الحوادث ، فهذه ثلاثة أقوال .

الرابع : قول من يقول : لا يجوز ذلك فيما دخل فى الوجود ، لا فى الماضى ولا فى الحاضر ، ويجوز فيما لم يوجد بعد ، وهو المستقبلات ، وهذا قول كثير من النظار .

الخامس : قول من يقول : يجوز ذلك فى الماضى والمستقبل ، ولا يجوز فيما

---

(١) هو معمر بن عباد السلمى ، رأس المعمرية . كان رأساً للملحدة وذنبا للقدرية .

يوجد فى آن واحد ، لا فى الأبعاد ولا الأنفس ولا المعانى ، وهو قول ابن رشد ، وحكاه عن الفلاسفة . وزعم أن النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة ، كما زعم أنها كانت كذلك قبل المقارنة .

السادس : قول من يقول : ما كان مجتمعاً مترتباً فإنه يجب تناهيه كالعلل والأجسام ، فتلك لها ترتيب طبيعى ، وهذه لها ترتيب وضعى ، وكلها موجودة فى آن واحد . وأما ما لم يكن له ترتيب – كالأنفس – أو كان له ترتيب ولكن يوجد متعاقبا – كالحركات – فلا يمتنع فيه وجود ما لا يتناهى ، وهذا قول ابن سينا ، وهو المحكى عندهم عن أرسطو وأتباعه ، لكن ابن رشد ذكر أن هذا القول لم يقله أحد من الفلاسفة إلا ابن سينا .

وأما وجود علل ومعلولات لاتتناهى : فهذا مما لايجوزه أحد من العقلاء .

إذا عرف هذا تكلمنا على الاحتجاج بتفاضل الدورات التى لا تتناهى ، فإن الشمس تقطع الفلك فى السنة مرة ، والقمر اثنتى عشرة مرة ، وهذا مشهود ، والمشترى فى كل اثنتى عشرة سنة مرة ، وزُحَل فى كل ثلاثين سنة مرة ، فتكون دورات القمر بقدر دورات زحل ثلثمائة وستين مرة ، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة ، فيكون دورات هذا أضعاف دورات هذا ، وكلاهما لايتناهى عند القائلين بذلك ، والأقل من غير المتناهى متناهٍ ، والزائد على المتناهى متناهٍ ، وقد عرف أن المعارضة بالعدد باطلة .

وقد يقال : هذا من جنس تطبيق الحوادث الماضية إلى اليوم بالحوادث الماضية إلى أمس ، فإن كلاهما لايتناهى مع التفاضل . وهو الوجه الخامس الذى سيأتي . لكن بينهما فروق مؤثرة :

منها : أنه هناك هذه الحوادث هى تلك بعينها ، لكن زادت حوادث اليوم ، فغاية تلك : أن يكون مالا ابتداء له من الحوادث لا يزال فى زيادة شيئا بعد شىء ، وأما هنا : فهذه الدورات ليست تلك .

ومنها : أنه هناك فرض انطباق اليوم على الأمس ، مع اشتراكهما فى عدم البداية ، وهذا التطبيق ممتنع . وتحقيقه : أنا نُقَدِّرُ تماثلهما وتفاضلهما ، فإنه إذا طُبِّقَ أحدهما على الآخر لزم التماثل مع التفاضل ؛ لأنهما استويا فى عدم البداية وفى حد النهاية ، وهما متفاضلان ، وهذا تقدير ممتنع ، بخلاف الدورتين ، فإنهما هنا مشتركان فى عدم البداية ، وفى حد النهاية ، فالتفاضل هنا حاصل مع الاشتراك فى عدم النهاية عند هؤلاء ، فهذا لا يحتاج إلى فرض وتقدير ، حتى يقال : هو تقدير ممتنع ، بخلاف ذلك ، ولـكن التقابل يوافق ذلك التقابل فى أن كليهما قد عدمت فيه الحوادث الماضية ، ويوافقه فى أن كليهما قد قدر فيه انتهاء الحوادث من أحد الجانبين ؛ فهما متفقان من هذين الوجهين ، مفترقان من ذينك الوجهين .

وحينئذ فيقال : الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية ، لا يجعلون لها آخراً تنتهى إليه ، فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين ، بل يلزمهم قطعاً أن تـكون الحركة الفلـكية التى زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلةً ، فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال ، وكذلك دورات الشمس والقمر ، مع أن دورات القمر بقدر دورات الشمس اثنتى عشرة مرة ، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة ؛ فـكل من هذين لا يتناهي فى الماضى والمستقبل ، وهذا أقل من هذا بقدر متناه ، وهذا أزيد من هذا بقدر متناه ؛ فإذا كان الأقل من غيره متناهياً لزم أن يكون كل من الدورات متناهياً .

وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل بجواز حوادث لا تتناهى ؛ فإن أولئك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء ، وأنه محدث مخلوق ، كائن بعد أن لم يكن ، وأنه ينشق و ينفطر ؛ فتبطل حركة الشمس والقمر ، وكل واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقمره له عندهم بداية ونهاية .

وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته يمتنع أن تـكون غير متناهية ، ولا يلزم إذا وجب تناهى حركة جسم معين أن يجب تناهى جنس الحوادث ، إلا إذا كان

الدليل الذي دل على تناهى حركة المعين يدل على تناهى الجنس ، وليس الأمر كذلك ؛ فإن هذا الدليل لا يتناول إلا الفلك ، وهو دليل على حدوثه ، وامتناع أن تكون حركته بلا بداية ولا نهاية ، فهو يدل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا ، وأمثالهما ممن يقول بأن الفلك قديم أزلى . فهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء . وهو قول جمهور الفلاسفة ، ولم يخالف فى ذلك إلا شرذمة قليلة ؛ ولهذا كان الدليل على حدوثه قويا ، والاعتراض الذى اعترض به الأرموى ضعيفا ، بخلاف الوجوه الدالة على امتناع جنس دوام الحوادث ، فإن أدلتها ضعيفة ، واعتراضات غيره عليها قوية . وهذا مما يُبَين أن ما جاءت به الرسل هو الحق ، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل ، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول ، وإنما يقع التناقض بين مايدخل فى السمع وليس منه ، وما يدخل فى العقل وليس منه ، كالذين جعلوا من السمع : أن الرب لم يزل معطلا عن الكلام والفعل ، لا يتكلم بمشيئته ، ولا يفعل بمشيئته ، بل ولا يمكنه عندهم أنه لا يزال يتكلم بمشيئته ويفعل بمشيئته .

فجعل هؤلاء هذا قول الرسل ، وليس هو قولهم ، وجعل هؤلاء من المعقول : أنه يمتنع دوام كونه قادراً على الكلام والفعل بمشيئته .

وعارضهم آخرون : فادعوا أن الواحد من مخلوقاته كالفلك أزلى معه ، وأنه لم يزل ولا تزال حوادثه غير متناهية ، فهذه الدورات لا تتناهي ، وهذه لا تتناهى ، مع أن هذه بقدر هذه مراتٍ متناهية ، وكونُ الشيئين لا يتناهيان أزلا وأبداً ، مع كون أحدهما بقدر الآخر مرات ، مع كونه مفعولا معلولا مساويا لفاعله فى الزمن — هو الذى انفردوا به . وأما الفاعلية فيما لا يتناهى ابتداء وانتهاء ، فهو الذى ذكر فى هذا الوجه .

وقد يقال : يلزم مثل هذا فى كلمات الله وإرادته التى كل منها غير متناه أزلا وأبداً ، وإن كان أحدهما أكثر من الآخر . وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر

من مقـدار الشمس بحركته ، و إن زادت فى الدورات فقد نقصت في المقدار ، لـكن هذا لاينفع إلا إذا عرف تساوى مقدار جميع حركات الـكواكب التى كل منها غير متناه ، و إلا لزم التفاضل فيما لا يتناهى ، فإذا كان تساويها باطلا كان هذا السؤال باطلا .

قال الرازى : الوجه الخامس : نقدّر أن الأدوار الماضية من اليوم لا إلى أول جملة ، ومن الأمس كذلك ، ثم نُطَبق الطرفَ المتناهى من إحدى الجملتين فى الوهم على الطرف المتناهى من الأخرى ، ونقابل كل فرد من أفراد إحداهما بنظيره من الأخرى ، فإن لم تقصر إحـداهما عن الأُخرى فى الطرف الآخر كان الشىء مع غيره كهو لا مع غيره ، و إن قصرت كانت متناهية ، والأُخرى زائدة بقدر متناه فهى متناهية أيضا .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : الجملة الناقصة لا تنقطع من طرف المبدأ ، و إنما يكون الشىء مع غيره كهو لا مع غيره ، إذا كان أفراد الزائد مثل أفراد الناقص كما فى مراتب الأعداد من الواحد إلى مالا يتناهى ، ومن العشرة إلى مالا يتناهى ، إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى .

قلت : المعترض لم يبين فساد الحجة ، بل عارَضَها ، وغـيره قد يمنع كلتـا المقدمتين أو إحداهما ، فالمعترض يقول « و إن قصرت كانت متناهية » فنقول : إنما تكون متناهية لو كانت منقطعة من طرف المبـدأ ، فأما مع عدم انقطاعها فلا نسلم تناهيها ، كما أن المستقبل وتضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهى لم يكن متناهياً ، و إن أمكن فيه مثل هذه المقابلة .

وأما غيره فيجيب بثلاثة أجو بة :

أحدها : قوله « فإن لم تقصر إحداهما عن الأخرى فى الطرف الآخر كان الشىء مع غيره كهو لا مع غيره » فنقول: هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى ، والتطبيق فى المعـدوم ممتنع ، كما فى تطبيق مراتب الأعداد من

الواحد إلى مالا يتناهى ، ومن العشرة إلى مالا يتناهى ، ومن المائة إلى مالا يتناهى. فإنا نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة ، وعدد تضعيف العشرة أقل من عدد تضعيف المائة ، وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف الألف ، والجميع لا يتناهى ، وهـذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات أحـد الكوكبين بدورات الآخر ، لكن هناك الدورات وجدت وعدمت ، وهنا قدِّرت الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة .

ومما يجاب به عن هذه الحجة ـ وهى أشهر حججهم ـ أن يقال: لا نسلم إمكان التطبيق ، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له ، وأحدهما انتهى أمس، والآخر انتهى اليوم : كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى الأمس ممتنعاً لذاته ، فإن الحوادث إلى اليوم أكثر ، فكيف تكون إحداهما مطابقة للأخرى ؟ فلما كان التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حـكم ممتنع .

وأيضا فيقال : نحن نسلم أنها متناهية من الجانب المتناهى ، لـكن لم قلت : إذا كانا متناهيين من أحد الجانبين كانا متناهيين من الجانب الآخر ؟ وهذا أول المسألة ، والتفاضل وقع من الجانب المتناهى ، لا من الجانب الذى ليس بمتناهٍ ، فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضلُ .

قال الرازى : السادس : لو كانت الأدوار الماضية غـير متناهية كان وجود اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له ، والموقوف على المحال محال .

قال الأرموى : ولقائل أن يقول : انقضاء مالا نهاية له محال ، وأما انقضاء مالا بداية له ففيه نزاع .

قلت : هنا نزاع لفظى ونزاع معنوى ، أما اللفظى ، فهو أنه إذا قدر تسلسل الحوادث فى الماضى وعدم انقطاعها وأنها لا أول لها ، فهل يُعَبر عن هذا بأن يقال : لا نهاية لها ، أو يقال : لا بداية لها ، ولا يقال لا نهاية لهـا ؟ فالمستدل عبر بأنه لا نهاية لها ، والمعترض أنـكر ذلك ، وهذا نزاع لفظى . وذلك أنه يقال : هذا

غير متناه ، بمعنى أنه ليس له حد محدود ، وقد يقال «غير متناه» بمعنى أنه لا آخر له ، ويقال « هذا له نهاية » أى : له آخر ، و «هذا لا نهاية له» أى: لا آخر له ، والحوادث الماضية إذا قدّر أنها لم تزل ، فإنه يقال « لا نهاية لها » بالمعنى الأول ، وأما بالمعنى الثانى : فقد انقضت وانصرمت ولها آخر .

وهذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبى المعالى ومَنْ قَبْله و بعده من المعتزلة والأشعرية ، وذكروا أنه اعتمد عليها يحيى النحوى وغيره من المتقدمين ، وظنوا أن مالا يتناهى يمتنع أن يكون منقضياً منصرما ، فإن ما انقضى وانصرم فقد تناهى ، فكيف يقال : إنه لا نهاية له ؟ واشتبه عليهم لفظ « النهاية » لما فيه من الإجمال والاشتباه ، فإن الماضى له آخر انتهى إليه ، فهو متناه بهذا الاعتبار ، فلا نزاع ، و بهذا المعنى يقال : إنه انصرم وانقضى ، وفرغ ونفد ، وأما بالمعنى المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له : أى لم تزل آحاده متعاقبة .

وأما النزاع المعنوى فهو أنه : هل يعقل انقضاء مايقدّر أنه لا بداية له ولا ينتهى من جهة مبدئه أولاً ؟ المستدل لم يذكر دليلا على امتناع انقضاء ذلك ، لكن أخذ لفظ « مالا يتناهى » وفيه إجمال ، فقد يعنى به مالا يتناهى فى المستقبل من جهة آخره ، فإذا قيل : « إن هذا ينقضى » كان ذلك جمعاً بين النقيضين ، وقد يعنى به مالا بداية له ، وهو ينازع فى إمكان ذلك ، لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية ، وكأنه يقول : ماله نهاية فلا بد له من بداية ، ومنازعوه يقولون : هذا مسلم فى الأشخاص ، فكل شخص ينتهى فلا بد له من مبدأ ، إذ لو لم يكن له مبدأ لكان قديما ، وما وجب قدمه امتنع عدمه كما سيأتى . و ينازعونه فى النوع ، ويقولون : يمكن أن يقال : الله لم يزل يفعل شيئا بعد شيء

وسيأتى إن شاء الله كلام الرازى على إفساد هذه الحجة التى ذكرها ههنا على تناهى الحوادث بكلام لم يذكر عنه جوابا .

قال الرازى : وإن كان الجسم فى الأزل ساكنا كان ذلك ممتنعاً ؛ لأن

السكون وجودى ، وكل وجودى أزلى فإنه يمتنع زواله ، والمنازع نازعه فى كون السكون وجوديا ، ولم ينازعه فى أن الوجود الأزلى يمتنع زواله ، وقد قرر ذلك الرازى بأن القديم إما واجب بذاته أو ممكن يكون مؤثره موجباً بذاته ، سواء كان تأثيره بنفسه أو بشرط لازم له ، ولا يحتاج إلى هذا ، بل يقال : القديم إن كان واجباً بنفسه امتنع عدمه ، وإن لم يكن كذلك فالمقتضى له — سواء سمى موجباً أو مختاراً — إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محـدث أولا ، والثاني ممتنع ، فإن القديم لا يتوقف على شرط محـدث ؛ إذ لو توقف عليه لكان القديم مع المحدث أو بعده ، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم أن يكون قد وجد المقتضى التام المستلزم له فى الأزل ، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضى التام ، ثم كون القديم لايكون مقتضيه له اختيار : فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه ، والمقصود هنا : أن منازعه نازعهفى كون السكون وجوديا .

وقد احتج عليه الرازى بأن تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس ، يقتضى كون أحـدهما وجوديا ، لأن رفع العدم ثبوت ، فيكون الآخر وجوديا ، لأن الحركة هى : الحصول فى حَيّزٍ مسبوقا بالحصول فى الآخر ، والسكون هو : الحصول فى حَـيّزٍ مسبوقا بالحصول فيه ، فاختلافهما إنما هو بالمسبوقية بالغير ، وإنها وَصْفٌ عَرَضى لايمنع اتحاد الماهية ، فيلزم كونهما وجوديين .

قال الأرموى : ولقائلٍ أن يقول : الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين ، أو تقابل العـدم والملكة . والبديهة حاكمة باختـلاف الضدين فى تمام الماهية ، وكذا العدم والملكة ، وأيضا المسبوقية وصف عرضى لما به الاشتراك ، والوصف العرضى لما به الاشتراك لايكون ذاتياً للماهية المركبة منهما .

قلت : مضمون ذلك أن الرازى احتج بأن السكون من جنس الحركة ، وإنما يختلفان فى كون أحدهما مسبوقا بالغير ، وهذا الاختلاف فى وصف عرضى لايمنع التماثل فى الحقيقة ، فمنعه الأرموى بمقدمتين ، بل أبطل الأولى بأن المتقابلين

تَقَابُلَ الضدين ـ كالسواد والبياض ، والحلاوة والمرارة ، ونحو ذلك ـ هما مختلفان في الحقيقة ، وكذا المتقابلان تَقَابُلَ العدمِ والملكة ـ كالعمى والبصر ، والحياة والموت ، والعلم والجهل ، ونحو ذلك ـ والحركَةُ مع السكون : إما من هذا ، وإما من هذا ، فكيف تجعل حقيقة أحدهما مماثلة لحقيقة الآخر ، وأنهما لا يختلفان إلا بوصف عرضى ؟ .

وإيضاح هذا : أن الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينها وبين السكون ، فإن كون الشىء فى هذا الحيز وفى هذا الحيز معقول ، مع قطع النظر عن كونه متحركا ، فإنه إذا قُدِّر أنه سكن فى الحيز الثانى كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول ، وأما نفس حركته : فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك ، ومنع الثانية ، وجعل سَنَدَ منعه : أن قول القائل « المسبوقية وصف عرضى » إن عَـنى أنها ليست ذاتية : فلا دليل على ذلك ، وإن عنى أنها عرضية لما اشتركا فيه : فالعرض لما به الاشتراك قد يكون ذاتياً للحقيقة المركبة من المشترك والمميز ، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لهـا ، ثم إنها ذاتية للانسانية المركبة من الحيوانية والناطقية .

والرازى قد يمكنه أن يجيب عن هذا بأن كون هذا مسبوقا بهذا إنما هو أمر إضافى ، أى هو متأخر عنه ، ومثل هذا لا يكون من الصفات الذاتية ، كالحركتين المتماثلتين الثانية مع الأولى ، فإنهما إذا كانتا متماثلتين لم يجز أن يجعل كون إحداهما مسبوقة بالغير دون الأخرى من الصفات الذاتية المفرقة بينهما .

ولقائل أن يقول : الحجة والاعتراض مبنى على أن الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم إلى ذاتى وعرضى ، كما يقوله مَنْ يقوله من أهل المنطق ، فإن تقسيم الصفات اللازمة للحقيقة إلى ماهو ذاتى داخل فى الحقيقة ، وما هو عرضى خارج عنها : قولٌ لا يقوم عليه دليل ، بل الدليل يقوم على نقيضه ؛ ولهذا لما لم يكن فى نفس الأمر بينهما فرق لم يحدد المفرقون بينهما حداً يفصل بينهما بمثل ماذكروه من الضوابط .

فهو منتقض ، كما هو مبسوط فى موضعه ، وإذا كانت الصفتان متلازمتين فى الوجود والعدم والثبوت والانتفاء ، لا توجد هذه إلا مع هذه ، وإذا انتفت هذه انتفت هذه : كان التفريق بجعل إحداهما مقومة والأخرى عرضية تحكما .

ثم إذا قيل : الذات هى المركبة من الصفات الذاتية ، والصفات الذاتية مالا تتصور الذات إلا بها ، لم تعرف الذات إلا بالصفات الذاتية ، ولا الصفات الذاتية إلا بالذات .

وأيضاً ؛ فإن هذا مبنى على أن وجود الشيء فى الخارج زائد على حقيقته الموجودة فى الخارج ، وهو أيضاً قول باطل ضعيف .

وأيضاً ؛ فالذات الموجودة فى الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان : إن قيل «إنه مركب من عرضين» لزم كون الجوهر مركباً من عرضين ، وأن يكونا سابقين له ، وهذا ممتنع فى البديهة ، وإن قيل: «إنه مركب من جوهرين كل منهما يُحْمل عليه ، كما يقال : هو حيوان ناطق» لزم أن يكون فيه جوهران ، أحدهما : حيوان ، والآخر : ناطق ، وهذا مكابرة للحس والعقل ، إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق .

وإذا كان كذلك فيكون الحصول الذى هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازماً له كان من الصفات اللازمة ، وإذا افترق الشيئان فى الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر . فإن المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع ، فإذا وجب لأحدهما مالا يجب للآخر لم يكن مثله .

وللأرموى أن يقول : قد تبين بطلان المقدمتين ، سواء كان بطريقة المنطقيين ، أو بطريقة سائر أهل النظر الذين أنكروا على المنطقيين ما ذكروه ، كما أنكر سائر طوائف أهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيراً مما ذكروه فى الحدود وغيرها ، كما هو معروف فى كتب أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، وليس المقصود هنا بسط مايتعلق بهذا .

قال الرازى : وإنما قلنا إن السكون لايمتنع زواله ، لأن الخصم يسلم جواز حركة كل جسم ، ولأن المتحيز يجوز خروجه من حيزه ، لأنه إن كان بسيطا كانت طبائع جوانبه متساوية ؛ فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر ، وإن كان مركباً كان هذا لازما لبسائطه ، وخروجه عن حيزه هو الحركة .

ولقائل أن يقول : هذا يقتضى إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة ، فإذا قدر أن السكون وجودى وله موجب مستلزم له ، كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام ، فلا يلزم إذا قُدِّر أنه موجود أزلى أنه يمكن زواله ، بل هذا جمع بين المتناقضين ، فما قدر موجوداً أزلياً لا يمكن زواله بحال ، ولا يمكن أن يجمع بين تقديرين متناقضين ، وقبول كل جسم الحركة لايحتاج إلى هذا . فإذا قيل : « إن السكون عدم الحركة » أمكن مع كون السكون أزلياً من إثبات الحركة مالا يمكن مع تقدير كونه وجوديا ، وذلك أنه حينئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيها وانتفاء مانعها ، وليس هناك معنى وجودى أزلى يحتاج إلى زواله .

وقد أورد بعضهم على استدلاله على أن السكون أمر وجودى اعتراضاً بالغاً ، فقال : هذا فيه نظر من جهة أن مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب ؛ لأن المطلوب كونهما وجوديين ، ومقدمة الدليل أن أحدهما وجودى ، ولا يمكن تقريره إلا بما سبق ، وهو يقتضي أن يكون أحدهما عدميا ؛ فادّعاء كونهما وجوديين بعد ذلك مناقض له .

قلت : هذا كلام جيد ، فإن الأمرين اللذين تَبَدَّل أحدهما بالآخر وَرَفعه : إن لزم أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا لزم أن تكون الحركة والسكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا ، وهو نقيض المطلوب ، وإن جاز أن يكونا جميعاً وجوديين أو عدميين بطل الدليل – وهو قوله : لأن تبدّل أحدهما بالآخر يقتضى أن يكون أحدهما وجوديا ؛ لأن المرفوع إن كان وجوديا وإلا فالرافع وجودى ،

لأن رفع العدم ثبوت ـ فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم ، والوجود بالوجود .

وإن قيل : بل يجب أن يكونا وجوديين ، أو يكون أحدهما وجوديا ، ولا يجوز أن يكونا عدميين ؛ لأن العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود ، أو بالعكس .

قيل : بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان ، فكما أن عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط ، فعدمُ الأمورِ الواجبِ واحدٌ منها ينافى عدمها كلها ، فإذا كان الجنس لا يوجد إلا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول ، فكان عدم بعضها ينافى عدمها كلها . وهذا كما يقال فى التقسيم ، وهو الشرطى المنفصل : قد يكون مانعاً من الجمع والخلوّ ، كقول القائل : العدد إما شفع وإما وتر ، وقد يكون مانعاً من الجمع فقط ، كقول القائل : الجسم إما أسود وإما أبيض ، وقد يكون مانعا من الخلو فقط ، فما كان مانعاً من الخلو فقط ، أو من الجمع : امتنع اجتماعُ العدمين فيه ، فكما أن الشفعية تنافى الوترية في العدد فعدمُ الشفعية ينافى عدم الوترية ، لا ثبوتها ، فلا يحصل العدمان معًا ، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر ، فيكون العدم رافعاً للعدم .

وأيضا فمطلوب المستدل : أن تكون الحركة والسكون وجوديين ، فإذا قال « تبدل الحركة بالسكون يقتضى كون أحدهما وجوديا ؛ لأن رفع العدم ثبوت » كان إثبات كونهما وجوديين موقوفا على تقدير كون أحدهما عدميا ؛ لأنه قال « لأن رفع العدم ثبوت » فإن لم يكن أحدهما عدميا لم يصح هذا ، وإذا كان المرفوع عدميا امتنع أن يكونا وجوديين ، والمطلوب كونهما وجوديين ، فصار المطلوب مناقضا لمقدمة الدليل ، كما ذكره المعترض .

لكنه قال : فالأولى أن يقال فى تقريره : إن الحركة وجودية إجماعا ، ولأنه مُبْصَر ، فوجب أن يكون السكون أيضا وجوديا بالتقرير الذى سبق .

ثم ذكر اعتراض الأرموى فقال : وأورد بينهما إما تقابل التضاد أو العدم والملكة ، والبديهة حاكمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين .

قال : وأجيب بأن التضاد بين الشيئين إذا كان عارضا لهما كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك ، وما نحن فيه كذلك ، فإن التَّضَاد عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير ، وهى عدمية ، فلم يجز أن تكون جزءاً ، ولأنه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة أولى من العكس ، فإما أن يكونا عدميين وهو باطل وفاقا ، فتعين أن يكونا وجوديين .

ولقائل أن يقول : التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت ، والعلم والجهل ، والقدرة والعجز ، والسواد والبياض ، والعمى والبصر ، والحلاوة والحموضة ، ونحو ذلك من الصفات الثبوتية ، أو التى بعضُها ثبوتى و بعضها عدمى ، ليس هو من جنس تضاد القائمين بأنفسهما ، كالأسود والأبيض ، فإن التضاد إنما يكون فى المتعَقِبَيْن اللذين يعتقبان على محل واحد ، كما قال متكلمة أهل الإثبات : الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما فى محل واحد لذاتهما من جهة واحدة ، فما لم يكن المعنَيَانِ قائمين بمحل واحد فلا تضاد ، والحركة والسكون يعتقبان على المحل الواحد إما تعاقُب اللونين والطعمين و إما تعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك ، فكيف يكون أحدها مثل الآخر لا يفارقه إلا بصفة عرضية ؟ .

وفى الجملة : فالحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عَرَضان ، و إن كان أحدهما وجوديا فأحدهما عرض والآخر عدم العرض ، وعلى التقديرين : فليسا قائمين بأنفسهما ، فلا يجوز تشبيههما بالأجسام ، كالأسود والأبيض ، والطويل والقصير ، والعالم والجاهل ، بل يجب تشبيههما بالأعراض وعدم الأعراض كالسواد والبياض والعلم وعدم العلم ونحو ذلك .

فقول الأرموي « إن الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين ، أو تقابل

العدم والملكة ، وعلى التقديرين : يجب اختلاف ماهيتهما لا تماثلهما » كلامٌ صحيح ، وقولُ المعارض له « إن الاختلاف إذا كان لعارض كما بين الأسود والأبيض : لم يجب اختلاف الماهيتين ، فإن ماهية الأسود من جنس ماهية الأبيض: كلامٌ باطل ؛ لأن الأسود والأبيض من باب الأجسام القائمة بأنفسها ، لا من باب الصفات والأعراض .

وأيضا ؛ فالأسود والأبيض لا يتقابلان تقابل الضدين ، ولا تقابل العدم والملكة ، فليسا من هذا الباب ، اللهم إلا إذا أراد مريد بذلك : أن الحيز الذى فيه الأسود لا يكون فيه الأبيض ، وحينئذ فيكون تضاد الأبيض والأسود كتضاد الأسودين والأبيضين .

وأيضا ؛ فيقال : اختلاف الأسود والأبيض إن أراد به اختلاف عينهما ، مع قطع النظر عن السواد والبياض ، أو بشرط السواد والبياض ، فإن أريد الأول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين ، فإن الجسم الذى هو الأسود قد يكون نفس الجسم الذى هو الأبيض ، فإن أريد بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المختلف ، فحينئذ يكون اختلافهما كاختلاف السواد والبياض ، فإن الشيء المشروط بالسواد مخالف للشيء المشروط بالبياض . ولا يجوز أن يقال : إن الذاتين متماثلتان إلا مع التجريد عن الاختلاف ، وإلا فإذا أخذت الذاتين مشروطتين بالاختلاف لم يكونا متماثلتين التماثل الذى لا يشترط فيه الاختلاف ، كيف والمتماثلان يجوز على أحدهما مايجوز على الآخر ؟ والشى في حال سواده لا يجوز أن يكون أبيض ، وهو في حال بياضه لا يكون أسود ؟ فلا يكون الأسود حال كونه مشروطا بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الأبيض حال كونه مشروطاً بالبياض

وقول القائل « إن الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير » ليس بمسلم له ، فإنه يعقل التضاد بينهما مع عدم حضور المسبوقية بالبال ، كما يعقل التضاد بين العلم والجهل ، والقدرة والعجز ، والسواد والبياض .

وقول القائل : « ليس جعـل السكون عبارة عن عدم الحـركة بأولى من العكس » دعوى مجردة ، فلا نسلم انتفاء هذه الأولوية ، بل هذه الدعوى بمنزلة قول القائل : ليس جعل العمى عدم البصر بأولى من العكس ، وليس جعل الصمم عدم السمع بأولى من العكس ، وليس جعل الجهل البسيط عدم العلم بأولى من العكس ، وليس جعـل أحد المتقابلين عدما والآخر وجوداً بأولى من العكس .

ومعلوم أن كل هذه دعاوى مجردة بل باطلة ، فإنا نعلم بالحس أن الحركة أمر وجودى ، كما نعلم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر أمر وجودى ، وأما كون مايقابل ذلك هو ضد ما ينافيها أو عدمها عن محلها فهذا فيه نظر ، ولهذا تنازع العقلاء فى هذا دون الأول، وكثير من النزاع فى ذلك يكون لفظياً ، فإنه قد يكون عدم الشىء مستلزما لأمر وجودى ، مثل الحياة مثلا ، فإن عدم حياة البدن مثلا مستلزم لأعراض وجودية ، والناس تنازعوا فى الموت: هل هو عدمى أو وجودى؟ ومن قال « إنه وجودي » احتج بقوله تعالى : (٦٧ : ٢ خلق الموت والحياة) فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة ، ومنازعه يقول : العدم الطارىء يخلق كما يخلق الوجود ، أو يقول: الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة ، وحينئذ فالنزاع لفظى ، وكذلك تنازعوا فى الظلمة : هل هى وجودية أو عدمية ؟ وهي عدم النور عما من شأنه قبوله ، ومن قال « إنها وجودية » يحتج بقوله تعالى (٦:١ وجعل الظلمات والنور) والآخر يقول : كل ما يتجدد و يحدث من الأمور الوجودية والعـدمية ، فالله سبحانه جاعله ، أو يقول : عدم النور مستلزم لأمور وجودية ، هي الظلمة المجعولة ، وكون السكون وجوديا أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجوديا ، والسكون قد يراد به قوة فى الجسم تمنع حركته ، كالطبيعة التى فى الحجر التى توجب استقراره فى الأرض ، وهذا أمر وجودى ، لكن من قال « إن السكون عدمى » لم يجعل تلك الطبيعة هى السكون ، بل قد يسمون ذلك اعتماداً ، ويفرقون بين السكون والاعتماد ، لـكن قد يقال له : فالجسم إذا كان

ساكناً ، فإما أن يكون السكون وجوديا أو مستلزما لأمر وجودى ، وحينئذ فالمقتضى لذلك الأمر الوجودى : إما موجب بنفسه ، ويساق الدليل إلى آخره ، لكن من قال : « إن الجسم الأول كان ساكناً فى الأزل ثم تحرك » يقول فى هذا مايقوله القائلون بحدوث الأجسام ، فإنهم إذا قالوا : « حدثت هى وحركتها من غير سبب يقتضى حدوثها » قال لهم هذا المنازع : بل كان ماقدّر من الأجسام ساكناً ، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضى تحركها . وهذا يقوله من يقول: إن الأول جسم ، وإنه يتجدد له الفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، ويقول : الكلام فى حدوث الفعل القائم به كالكلام فى حدوث المفعول المنفصل عنه .

وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا فى ثبوت جسم قديم :

فطائفة قالت بامتناع جسم قديم ، وحدوث كل جسم ، وتنازعوا فى المحدث للجسم : هل أحدث بعد أن لم يكن محدثا بدون سبب حادث أصلا ، أم لا بد من سبب حادث ؟ وهل يقوم به أمور حادثة كإرادة حادثة ، وتصور حادث ، بل وفعل حادث ؟ على قولين لهم .

وطائفة قالت بثبوت جسم قديم ، ثم هؤلاء منهم من قال : لم يزل فاعلا متحركا ، ومنهم من قال: بل تجدد له الفعل والحركة ؛ فإذا احتج الأولون على هؤلاء بأن الجسم لو كان أزلياً لم يخل من الحركة والسكون ، والحركة لا تكون أزلية ؛ لامتناع دوام الحوادث وتسلسلها ، والسكون لا يكون أزلياً لأنه وجودى ، فلو كان أزلياً لامتنع زواله ؛ لأن الوجودى الأزلى يمتنع زواله ؛ لأن المقتضي له إما موجب بنفسه أو لازم للموجب بنفسه ، ثم نقول : والسكون يجوز زواله فلا يكون أزليا .

أجابوهم عن جواز دوام الحوادث بأجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبيه على ذلك ، وأجابوهم عن السكون الأزلى بأن قالوا : ماذكرتموه يناقض ماذكرتموه

فى حدوث الأجسام . وذلك أنكم إذا قلتم بحدوثها فلا يخلو : إما أن تقولوا بجواز تسلسل الحوادث ، و إما أن لاتقولوا بجواز ذلك .

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وأن الأجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة ، كما قال ذلك مَنْ قاله من القائلين بحدوث الأجسام ، كالإرموى والأبهرى وغيرهما . قالوا لهم : فإذا جوزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم على امتناع التسلسل فى الآثار ، وأمكن حينئذ أن يكون الجسم القديم لم يزل متحركا ؛ فبطل دليلكم على حدوث الجسم .

و إن قلتم لايجوز تسلسل الحوادث فى الآثار ، وقلتم بحدوث الأجسام من غير سبب حادث — لزم أن لا يكون حدوث الحادثات متوقفا على سبب حادث ، بل كان الفاعل المختار يُحْدِث ما يحدث من غير سبب حادث أصلا ، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومَنْ وافقهم .

وحينئذ فيقول لهم منازعوهم من الهشامية والكرامية وغيرهم : فيجوز حينئذ أن يكون الجسم القديم الأزلى تحرك بعد أن كان ساكنا من غير سبب أوجب ذلك ، بل بمحض المشيئة والقدرة ؛ لأن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، يرجح السكون تارة والحركة أخرى .

فإن قالوا هم : نحن نقول « يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، فإذا قلتم السكون أمر وجودى جعلتموه فاعلا فى الأزل لأمر وجودى ، والفعل فى الأزل محال » .

قالوا لهم : نحن ليس لنا غرض فى أن نجعل السكون أمراً وجوديا ، ولا أن نجعله فاعلا فى الأزل لأمر وجودى ، بل اتفقنا نحن وأنتم على أنه يفعل ما لم يكن فاعلا له من غير سبب حادث ، لكن نزاعنا فى الفعل : هل يقوم به ؟ وفى الفاعل : هل هو جسم ؟ فإذا طالبتمونا بسبب فعله للحركة بعد السكون ، قلنا لكم : هذا بمنزلة فعله لكل محدَثٍ بعد أن لم يكن فاعلا ، والفرق إنما يعود إلى محل الفعل لا إلى سببه ومقتضيه . وتلك مسألة أخرى قد تكلم عليها فى غير هذا الموضع ، و إلا فمن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لافرق بيننا و بينكم ، بل قولنا أقرب

إلى المعقول من قولكم ، فإن إحداثَ الأمور المنفصلة بدون حدوث فعل يقوم بالفاعل أمرٌ غير معقول ، بخلاف العكس .

فإذا قالوا لهم : السكون أمر وجودى ، فإذا كان أزليا كان له موجب قديم ، فيمتنع زواله .

قالوا لهم : حدوث ما يحدث إما أن يقف على سبب حادث ، و إما أن لا يقف ، فإن وقف على أمر حادث بطل قولكم بحدوث الأجسام ، و إن لم يقف فقد يقال : فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا وحدوث حادث يزيل أمرا عدميا ، فإن لم يقف بطل قولكم بحدوث الأجسام ، و إن وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل أمرا وجوديا ، وحدوث حادث لا يزيل أمرا وجوديا . وذلك أنه إن جوز على الفاعل أن يحدث ما يحدث من غير تجدد أمر فقد تغير الأمر الذى لم يزل بلا سبب اقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته ، وحينئذ فيجوز أن يتغير السكون الذى لم يزل بدون سبب يقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته . و إذا كان الفاعل القادر المختار قادرا على أن يحدث ما يحدث و يجعل المعدوم موجودا بدون سبب حادث أصلا لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفى الممكن[1] بلا مرجح كان قادرا على أن يجعل الساكن متحركا بدون سبب حادث أصلا ، لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفى الممكن بلا مرجح ، بل إحداث الأجسام التى تكون ساكنة ومتحركة أعظم من إحداث نفس حركاتها ، فإذا أمكنه إحداثها بدون سبب حادث فإحداث حركاتها أمكن وأمكن .

و يقال لهم : لو خلق البارى تعالى جسما ساكنا ثم أراد تحريكه بدون سبب حادث : أكان ذلك ممكنا أو ممتنعا ؟

فان قلتم « يمتنع ذلك » بطل مذهبكم ودليلكم . و إن قلتم «يمكن ذلك»

---

(١) فى الأصل الخطى « ترجيح أحد مقدوريه » وهما فى المعنى سواء

قيل لكم : فالقول فى زوال ذلك السكون كالقول فى زوال غيره . فإنه يقال : السكون أمر وجوى ، وذلك السكون الوجودى لا بد له من سبب . وحينئذ فتجيء مسألة زوال الضد : هل هو بإحداث ضد آخر ، أو بإحداث عدمه ، أو بخلق فناء ، أو نفس الأعراض لا تبقى ؟ فيقال فى هذا ما يقال فى ذاك .

ومن قال « السكون الوجودى لايبقى زمانين بل ينقضى شيئاً فشيئاً » قيل له : فكذلك إذا قدّر السكون قديما فإنه لايبقى زمانين ، بل يحدث شيئا فشيئا ، وحينئذ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديما بنفسه ، كما قلتم فى كل جزء من أجزاء الحركة : ليس هو قديما بنفسه.

فإذا كان القائلون بأن السكون أمر وجودى يقولون : إنه يتجدد شيئا فشيئاً كما يقولون مثل ذلك فى الحركة .

قيل لهم : فيكون دليلكم على امتناع كون الأزلى ساكنا من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركا ، وهو تناهى الحوادث ، وقد تقدم الكلام فيه .

فإذا قالوا « السكون أمر وجوى فإذا كان قديما امتنع زواله ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه ، لأن القديم إما أن يكون واجبا بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه » .

قيل لهم : هذا مثل أن يقال : عدم الفعل هو تركه ، وترك الفعل أمر وجودى ، فإذا كان قديما امتنع عدمه ؛ لأن ماوجب قدمه امتنع عدمه .

فإذا قالوا « عدم الفعل ليس هو تركا وجوديا » أمكن أن يقال : عدمُ الحركة ليس هو سكونا وجوديا .

وقد ضعف الآمدى وغيره هذه الحجة حجة الحركة والسكون ، وهى فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة ، وهى فى الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض ، لكن من ينازعهم من الهشامية والكرامية وغيرهم : ممن يقول بإثبات جسم قديم ، وأنه قام به من

الفعل ما لم يكن قائما ـ سواء سَمَّوا ذلك حركة ، كما يقر بعضهم بذلك ، أو لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك ـ فإن المقصود المعانى العقلية لا الإطلاقات اللفظية .

فإذا قال من قال من معتزلة البصرة « إن فناء الأجسام بإحداث فناء لا فى محل ، كما أن إحداثها بحدوث إرادة لا فى محل » والتزموا حدوث عرض لا محل له ، وحدوث الحوادث بلا سبب حادث ، وأن من الحوادث ما يحدث بدون إرادة ، وقالوا : لا يزول الضد إلا بحدوث ضده .

قال لهم هؤلاء : فكذلك إذا قدّرنا جسما قديما تحرك بعد أن كان ساكنا كان زوالُ ذلك السكون بحدوث ضده من الحركة وحدوث ذلك عما به يحدث المنفصل ، ومن قال « العرض يعدم بإحداث إعدام » كما هو أحد القولين لمتكلمة أهل الإثبات من الأشعرية والكرامية وغيرهم قالوا : ذلك السكون يعدم بإحداث إعدام . والقول فى سبب حدوث الإعدام كالقول فى حدوث سبب الإحداث .

وإن قالوا « إن السكون ينقضى شيئاً فشيئاً كما تنقضى الحركة شيئاً فشيئاً » كما قالوا مثل ذلك فى سائر الأعراض ـ كما هو أحد قولى أهل الإثبات من الأشعرية وغيرهم ـ قالوا لهم : فالسكون إذن كالحركة ، فكما أن الحركة متعاقبة الأجزاء فكذلك السكون .

ولا ريب أن هذه الأمور تلزم المستدلين بدليل الحركة والسكون لزوما لا مَحِيدَ عنه ، وإنما التبس مثلُ هذا لأن الواحد من هؤلاء يبنى على المقدمة الصحيحة فى موضع ، ويلتزم ما يناقضها فى موضع آخر ، فيظهر من تناقض أقوالهم ما يبين فسادها ، لكن قد يكون ما أثبتوه فى أحد الموضعين صحيحاً متفقًا عليه ، فلا ينازعهم الناس فيه ولا فى مقدماته ، وقد تكون المقدمات فيها ضعف ، لكن تكون النتيجة صحيحة يتساهل الناس فى تسليم مقدماتها . وإنما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيها إذا كانت النتيجة مَوْرِدَ نزاع . والمسلمون

متفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته لا يجوز عليها العدم ، وقد اشتهر فى اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم ، بل المعتزلة ومَنْ سلك سبيلهم غالبُ ما يسمونه بالقديم ، وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لا يسميه بالقديم ، وإن سماه بالأزلى ، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه ، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلهيين غالبُ ما يسمونه به « واجب الوجود » والمتقدمون منهم غالبُ ما يسمونه به « العلة الأولى » و « المبدأ الأول » .

فإذا قرر المقرر أن ما وجب قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى ، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره ، حتى يقال : إنه يمتنع عدمه ، والمتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك يقولون : إنه يمتنع عدمها ، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة فى نفسها فلا يصلح أن يستدل بها من قال بما يناقضها أو بما يستلزم ما يناقضها ، فإن نفس ما يستدل به عليها إذا ناقض قوله أمكن معارِضُه أن يبطل حجته بالاعتراض المركب ، لا سيما إذا اقتضى فساد قوله على التقديرين .

فمن كان من أصل قوله إن الفاعل المختار له أن يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح أصلا ، بمجرد كونه قادراً ، أو بمجرد إرادته القديمة ، وقُدِّر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون ، كان تحركه بعد سكونه الدائم بمنزلة تحريكه لغيره ، فإن أمكن تحريكه لغيره بمجرد كونه قادراً أو بمجرد إرادته أمكن ذلك فى هذا الموضع ، ولا يمنع من ذلك إلا أن يقوم دليل على أن الجسم يمتنع قدمه ، أو أن القديم يمتنع كونه يتحرك ، لكن هؤلاء إذا لم يثبتوا حدوث الجسم أو امتناع تحرك القديم إلا بهذا الدليل لم يمكنهم أن يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم ، بل إذا كان حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم موقوفا على هذا الدليل كانوا قد صادروا على المطلوب، وجعلوا المطلوب حجة فى إثبات نفسه ، لكن غيروا العبارات ، وداروا الدورات ، وهم

من موضعهم لم يتغيروا . فلهذا كان مَنْ وافقهم وفهم كلامهم حائراً لم يفده علما ، ومن لم يفهمه ووافقهم كان جاهلا مقلداً لأقوام جهال ضلال يُظْهِرون أنهم من أعلم الناس بأصول الدين والكلامِ والعقلياتِ .

ثم إن الرازى ذكر من جهة المتنازعين بأن هذه الوجوه الستةفى امتناع كون الجسم أزليا متحركا ـ التى تقدّمت ، وتقدم اعتراض الإرموى عليها معارضَةً ـ : بأن امتناع الحركة فى الأزل إن كان لذاتها وجب أن لاتوجد أصلا ، وإن كان لغيرها فذلك المانع إن كان واجباً لذاته فكذلك ، وإن كان واجباً لغيره عاد الكلام فيه وتسلسل ، أو ينتهى إلى واجب الوجود لذاته، ولزم امتناع زوال المانع .

فإن قلت : المانع هو مسمى الأزل ؛ لأنه ينافي المسبوقية بالغير التى تقتضيها الحركة ، وإنه زائل فيما لا يزال .

قلت : الترديد المذكور عائد فى مسمى الأزل إلى أنه : هل هو واجب لذاته أو لغيره ؟ .

وأجاب الرازى عن هذه المعارضة فقال : قوله « صحة الحركة أزلية » قلنا : إنه لا يلزم من أزلية الصحة صحة الأزلية ، ولقائل أن يقول : ما تَعْنِي بقولك « صحة الحركة أزلية » أتعنى به : أنه يصح وجود الحركة فى الأزل ؟ أم تعنى به أنه فى الأزل يصح الحكم عليها بالصحة ؟ أما الأول : فهو تسليم للمطلوب ، وأما الثانى : فهو حكم علمى لا كلام فيه ، كالأحكام العقلية الذهنية فينا ، فإنه يصح فى الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات ، ثم يقال : الحركة فى الأزل إما ممتنعة الإمكان العام الذى يدخل فيه الواجب وإما ممكنة ، فإن كانت ممتنعة فهو باطل كماتقدم ، وإن كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا ، فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة فى الأزل .

ولم يرض أبو الحسن الآمدى هذا الجواب الذى ذكره الرازى ، بل ذكر جوابا آخر ، فقال : وجوابه أن يقال : لا يلزم من امتناع الوجود الأزلى على

الحركة لذاتها امتناعُ الوجود الذى ليس بأزلى ، فإذاً ما هو الممتنع غير زائل ، وهو الوجود الأزلى ، وما هو الجائز لم يكن ممتنعا ؛ ولقائل أن يقول : هــذا يستلزم انقلاب الشىء من الامتناع الذاتى إلى الامكان الذاتى بما لا ينضبط لا فى الوجود ولا فى العقل ، فإن الإمكان الذاتى ثابت بالضرورة والاتفاق ، وما من وقت يُقَدَّر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله ، لا إلى غاية ، فليس للامكان ابتداء محدود .

يبين ذلك : أنه قد يقال : صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز الحركة إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن له ابتداء لزم أنهــا لم تزل جائزة ممكنة ، فلا تــكون ممتنعة ؛ فتــكون جائزة فى الأزل . وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقتٍ يُقَدِره الذهن إلا والجواز ثابت قبله ؛ فكل مايقدّر منه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية ؛ فعلم أنه ليس للجواز بداية ، فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له . ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع .

وإذا قال القائل : إن مسمى الحركة ممتنع فى الأزل ، قيل : معنى هذا الـكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة أخرى لا إلى أوّل ، وزوال الأزل ليس موقوفا على تجدد أمر من الأمور ، فإن المتجدد هو من الحوادث ، فتــكون الحركة ممتنعة ، ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الأمور .

فإن قيل : المتجدد هو عدم الأزل أو انقضاء الأزل أو نحو ذلك .

قيل : عدم الأزل ليس شيئاً كان موجودا فعدم ولامعدوما فوجد ؛ إذ معنى الأزل فى الماضى كمعنى الأبد فى المستقبل ، فما ليس بأزلى فهو متجدد حادث ، فإذا قيل « يشترط فى جواز المتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث » كان المعنى أنه يشترط فى إمكان الشىء ثبوته ، ومن المعلوم أن ثبوته كاف فى إمكانه .

يوضح هذا : أن القائل إذا قال : كل ما يسمى متجددا حادثا إما أن يكون ممكنا فى الأزل وإما أن لا يكون ، فإن كان ممكنا بطل القول بامتناعه فى الأزل ،

و إن كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلابُ الشيء من كونه ممكنا إلى كونه ممتنعا[1]
من غير تجدد شيء أصلا ، و إذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعا
لاستلزامه ترجيحَ أحدِ طرفى الممكن بلا مرجح ؛ فالقول بتجدد الإمكان والجواز
أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادثٍ أولى بالامتناع ، إذ كانت الحقيقة
المحكوم عليها بالجواز والامتناع هى هى بالنسبة إلى كل ما يقدّر فى كل وقت
وقت ، و إذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل مايقدر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت
الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين لجواز الحقيقة فيه دون الوقت الآخر ،
و إذا امتنع الاختصاص إلا بمخصص ، ولا مخصص لزم : إما الامتناع فى جميع
الأوقات [و إما الترجيح بلا مرجح[2]] وهو باطل بالحس والإجماع ، فلزم
الإمكان والجواز فى جميع الأوقات وهو المطلوب .

وعلى هذا التقدير : فيمكن أن ينظم ما ذكروه من المعارضة بعبارة لا يرد عليها
ما ذكر بأن يقال : إن قيل إن الحركة لم تزل ممكنة ثبت المطلوب ، و إن قيل إنها
كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالامتناعُ إما لذاتها و إما لموجِبٍ واجب بذاته ،
وعلى التقديرين فيلزم دوام الامتناع ، و إن كان لا لذاتها ولا لموجب بذاته فلابد
أن يكون الامتناعُ لأمر واجب بغيره ، وحينئذ فالكلامُ فى ذلك المانع كالكلام
فى غيره ، و يلزم التسلسل ، ثم يقال : تسلسل الموانع إن كان ممكنا ثبت جواز
التسلسل ، وأمكن القول بتسلسل الحوادث ، و إن كان تسلسل الموانع ممتنعا بطل
كونُ الامتناع متسلسلا ، وقد بطل كونه واجبا بنفسه أو بغيره ؛ فلا يكون الامتناع
ثابتا فى الأزل ؛ فيثبت نقيضه ، وهو الإمكان .

و إيضاح ذلك بعبارة أخرى أن يقال : مسمى الحركة إما أن يكون ممتنعا فى
الأزل ، و إما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن ممتنعا فى الأزل ثبت إمكانه ، فيكون
مسمى الحركة ممكنا فى الأزل ، و إن كان ممتنعا فى الأزل فامتناعه إما لنفسه ، و إما

(١) لعله « من كونه ممتنعا إلى كونه ممكنا » . (٢) زيادة يقتضيها السياق .

لموجب واجب بنفسه ، أو لازم للواجب ، وحينئذ فلا يزول الامتناع ، وإن كان لمعنىً متسلسلٍ لزم جوازُ التسلسل ، وهو يستلزم بطلان الأصل الذى بُنى عليه امتناع تسلسلِ الحوادث .

وسر هذا الدليل : أن الأزل ليس هو شيئاً معيناً محدوداً ، ولكن ما من وقت يقدّر إلا وقبله شىء آخر ، وهلم جرا . وهذا هو التسلسل ، فيلزم لمن يحقق الأزل التسلسل .

لكن قد يقال : تسلسل العَدَميات ليس كتسلسل الوجوديات ، بل تسلسل العدميات ممكن ، بخلاف تسلسل الوجوديات ، ويكون حدوث الحوادث موقوفا على تسلسل العدميات ، فيقال : إن لم يكن تسلسل العدميات أمراً محققاً فلا حقيقة له ، فيكون إمكان حدوث الحوادث موقوفا على مالاحقيقة له . وهذا باطل ، وإن كان تسلسلها أمراً محققاً فقد ثبت أن تسلسل الأمور المحققة جائز ، وأنه أزلى ، مع أن كل واحد من تلك المسلسلات ليس بأزلى ، وهذا ينقض ما ذكروه فى امتناع تسلسل الحوادث ؛ فهم بين أمرين : إما أن يقولوا بالترجيح بلا مرجح ، وإما أن يقولوا بجواز التسلسل ، وهذا بعينه هو الذى يلزمهم فى قولهم : إنه لا بد للحوادث من ابتداء ، فكما أنهم في هذا يلزمهم إما الترجيح بلا مرجح وإما التسلسل ، فكذلك فى قولهم « إنه لا بد لإمكانها من ابتداء » يلزمهم إما هذا وإما هذا ، والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع ، وهم متفقون على أن الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع ، لكن لا يشترطون تمام ما به يكون مرجحا ، بل يقولون : يحصل المرجح التام من غير حصول الرجحان بدون المرجح التام ، بناء على أن القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح ، والقول بجواز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل ، فثبت بطلان قولهم على التقديرين .

قال الرازى : البرهان الثانى « كل جسم متناهى القدر ، وكل متناهى القدر محدث » وقرر الثانية بأن متناهى القدر يجوز كونه أزيد وأنقص ؛ فاختصاصه به

دونهما لمرجح مختار ، و إلا فقد ترجح الممكن لا عن المرجح . وفعل المختار محدث

قال الإرموى : ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح لا لمرجح .

قلت : مضمونه أنه يقول : لا نسلم أنه إذا لم يكن المرجح للقدر مختارا لزم الترجيح بلا مرجح ، بل قد يكون أمراً مستلزما للقدر ؛ فان المرجح أعم من أن يكون مختارا أو غير مختار . فإذا قدر المرجح أمرا مستلزما لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر . وسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدى على هذا .

البرهان الثالث : لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل مختصا بحيز معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسًّا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلى يمتنع زواله لما تقدم ، فامتنعت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها .

قال الإرموى : ولقائل أن يقول : معنى الأزلى الدائم لا إلى أول ، فيكون معنى قولنا « لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل مختصاً بحيز معين » أنه لو كان الجسم دائما لا إلى أول لكان حصوله فى حيز واحد معين دائما . وهو معنى السكون . وهذا ممنوع ، بل دائما يكون حصوله فى موضع معين إما عينا و إما على البدل : أى يكون فى كل وقت فى حيز معين غير الذى كان حاصلا فيه قبله . انتهى

قلت : مضمون هذا الاعتراض : أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزا معينا يمتنع انتقاله عنه . غاية مايقال : إنه لابد له من حيز ، أما كونه واحداً بعينه فى جميع الأوقات فلا . و إذا استلزم نوع الحيز لا عينه أمكن كونه تارة فى هذا وتارة فى هذا .

يوضح هذا : أن هذا الحكم لازم للجسم ، سواء قدر أزليا أو محدثا ؛ فإن الجسم المحدث لابد له من حيز أيضا ، مع إمكان انتقاله عنه .

فإن قال : لابد للجسم من حيز معين يكون فيه ؛ إذ المطلق لا وجود له فى الخارج . فإذا كان أزليا امتنع زواله ، بخلاف المحدث .

قيل : ليس الحيز أمراً وجوديا ، بل هو تقدير المكان . ولو قدر أنه وجودى فكونه فيه نسبة و إضافة ليس أمراً وجودياً أزليا .

وأيضا فيقال : مضمون هذا الكلام : لو كان أزليا للزم أن يكون ساكنا لا يتحرك عن حيزه ؛ لأن الموجود الأزلى لا يزول .

فيقال : إن لم يكن السكون وجوديا بطل الدليل . و إن كان وجوديا فأنت لم تقم دليلا على إمكان زوال السكون الوجودى الأزلى . و إنما أقمت الحجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة . ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ، ثم قدر أن فى هذه الصفات الوجودية ماهو أزلى قديم لوجوب قِدَم مايوجبه لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التى وجب قدم ما يوجبها . فإن ماوجب قدم موجبه وجب قدمه . وامتنع حدوثه ضرورة .

فإن قيل : نحن نشاهد حركة الفلك ؛ فامتنع أن يقال : لم يزل ساكنا .

قيل : أوّلاً ليس الكلام فى حدوث الفلك بعينه ، بل فى حدوث كل جسم فإذا قدر جسم أزلى ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا فى حركة الفلك دليل على حدوثه ، لاسيما عند من يقول القديم الأزلى الخالق لم يزل ساكنا ، كما يقوله كثير من النظار من الهاشمية والكرامية وغيرهم .

وقيل ثانيا : الفلك ـ و إن كان متحركا ـ فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز ، وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز . وحينئذ فقوله « وقد ثبت جواز الحركة » إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعا و إن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره

وقد سبق الآمدى إلى هذا الاعتراض ؛ فإنه قال فى الاعتراض على المقدمة الأولى: الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم فى الحيز فيه ، بل الأزل لامعنى له غير كون الشىء لا أول له ، والأزل على

هذا يكون صادقا على ذلك الشيء فى كل وقت يفرض كونُ ذلك الشيء فيه . فقول القائل «الجسم فى الأزل موصوف بكذا» أى فى حالة كونه متصفاً بالأزلية . وما من وقت نفرض ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية . وأى وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو فى حيز معين لم يلزم أن يكون حصوله فى ذلك الحيز المعين أزليا ؛ لأن نسبة حصوله فى ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله فى ذلك الوقت المعين . وما لزم من كون الجسم الأزلى لا يخلو عن وقت معين أن يكون كونه فى الوقت المعين أزليا ، فكذلك الحصول فى الحيز المعين ، قال : وفيه دقة مع ظهوره .

قلت : ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله «كل جسم يجب اختصاصه بحيز معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك» يجاب عنه بأن يقال : أتريد به أنه يجب اختصاصه بحيز معين مطلقا ، أو يجب اختصاصه بحيز معين حين الإشارة إليه ؟ أما الأول فباطل ؛ فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بحيز معين ؛ فإنه مامن جسم إلاوهو يقبل الإشارة الحسية ، مع العلم بأنا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها . فإن قال «بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين» فهذا حق ، لكن الإشارة إليه ممكنة فى كل وقت ؛ فالاختصاص بمعين يجب أن يكون فى كل وقت . أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا فى ذلك المعين لا فى غيره فلا ، والأزلى: هو الذى لم يزل؛ فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى يقال: يكون فى ذلك الوقت المعين فى حيز معين ، بل يجوز أن يكون فى وقت فى هذا الحيز وفى وقت آخر فى حيز آخر . وتمام ذلك ما تقدم ذكره من أن الأزل ليس شيئاً معيناً حتى يطلب له حيز معين ، بل هو عبارة عن عدم الأول .

ثم ذكر الرازى البرهان الرابع والخامس . وليسا متعلقين بهذا المكان . ومضمون الرابع : أن كل ما سوى الواحد ممكن بذاته ، وكل ممكن بذاته فهو

مفتقر إلى المؤثر . والمؤثر لا يؤثر إلا فى الحادث لا فى الباقى ، سواء كان تأثيره فيه فى حال حدوثه أو حال عدمه ؛ لأن التأثير فى الباقى من باب تحصيل الحاصل .

والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة ، وهو نفى التركيب ، وأن كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، وهو فى غاية الضعف ، كما بسط فى غير موضع .

والثانية مبنية على أن علة الافتقار [1] أخرى وناطقية أخرى ؛ فتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هى بعينها ، كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه ، إلا أن يراد بلفظ العين النوع كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره : هذا عمل فلان بعينه ، فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه ، ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخص الذى قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحس ؛ فقد تبين أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميز ، بل ليس فيه إلا وصف مختص يتميز به عن غيره ، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره . فإذا قيل : لو قدّر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر فى الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا ، ولكان يمكن مع ذلك أنه يشابهه فى الحقيقة كما يمكن أن يخالفه .

ثم هب أن كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه ، فقوله « إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز » إن عنى بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح ، وإن عنى أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل ، كقول من يقول : إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية ؛ فإنه لا ريب أنه موصوف بهما . وأما كون الإنسان المعين له أجزاء تركب منها فهذا باطل كما تقدم .

ولو سلم أن مثل هذا يسمى تركيبا فقوله « كل مركب مفتقر إلى غيره » يدخل فيه ما ركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك ، ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان والنبات ،

---

(١) هنا سقط فى الأصلين .

ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض ، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له ، وهذا هو الذى أراده هنا .

فيقال له : حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلابد فى ثبوته من الصفة اللازمة له ، وهذا حق . وهب أنك سميت هذا تركيبا فليس ذلك ممتنعا فى واجب الوجود ، بل هو الحق الذى لا يمكن نقيضه ، قولك « المركب مفتقر إلى غيره » معنـاه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجودا بدون صفته اللازمة له ، لـكن سميته مركبا ، وسميت صفته اللازمة له جزأ وغيرا ، وسميت استلزامه إياها افتقاراً ، فقولك بعد هذا « كل مفتقر إلى غيره ممـكن لذاته » معناه : أن كل مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجودا بنفسه ، بل بشىء مباين له ، ومعلوم أن هذا باطل وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه ، بل لابد له من واجب بنفسه يُبْدِعه ، وهذا حق ، فهو مفتقر إلى شىء مباين له يبدعه وهذا هو الغير الذى يفتقر إليه الممـكن ، وكل ما افتقر إلى شىء مباين له لم يكن موجوداً بنفسه قطعا . أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة ، وأريد بالافتقار اللّازم ، فمن أين يقال : إن كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه ، بل يفتقر إلى مبدع مباين له ؟

وقد ذكرنا مثل هذا فى غير موضع . وبينا أن لفظ « الجزء » و« الغير » و « الافتقار » و « التركيب » ألفاظ مجملة موّهوابها على الناس ؛ فإذا فسر مرادهم بها ظهر فساده . وليس هذا المقام مقام بسط هذا . ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ما سوى الله ممـكن ، وكل ممـكن فهو مفتقر إلى المؤثر ؛ لأن المؤثر لا يؤثر إلا فى حال حدوثه ، لـكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازى هنا ، كما بسط فى موضع آخر .

وأما الجواب عن المعارضة بكون الربِّ عالما قادراً ، فجوابه : أن الواجب بذاته يراد به الذات الواجبة بنفسها ، المبدعة لـكل ماسواها ، وهذا واحد . ويراد به :

الموجود بنفسه الذى لايقبل العدم . وعلى هذا : فالذات واجبة ، والصفات واجبة ، ولا محذور فى تعدد الواجب بهذا التفسير ، كما لا محذور فى تعدد القديم إذا أريد به مالا أول لوجوده . وسواء كان ذاتا أو صفة لذات القديم ، بخلاف ماذا أريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لـكل شىء ؛ فهذا واحد لا إله إلا هو، وقد يراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه ؛ وعلى هذا : فالذات واجبة دون الصفات .

وعلى هذا : فإذا قال القائل : الذات مؤثرة فى الصفات ، والمؤثر والأثر ذاتان ، قيل له : لفظ التأثيرَ مجمل ، أتعني بالتأثير هنا : كونه أبدع الصفات وفَعَلَهَا ، أم تعنى به كون ذاته مستلزما لها ؟ فالأول ممنوع فى الصفات ، والثانى مسلم . والتأثير فى المبدَعَات هو بالمعنى الأول ، لا بالمعنى الثانى . بل قد بينا فى غير هذا الموضع : أنه يمتنع أن يكون مع الله شىء من المبدَعَات قديم بقدمه .

قال الرازي فى البرهان الخامس : لوكان الجسم قديما لـكان قدمه : إما أن يكون عين كونه جسما ، وأما مغايراً لـكونه جسما ، والقسمان باطلان ؛ فبطل القول بكون الجسم قديما .

إنما قلنا «إنه لايجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما» لأنه لوكان كذلك لـكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما ، فكما إن العلم بكونه جسما ضرورى ، لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا ، ولما بطل ذلك فسد هذا القسم .

وإنما قلنا « إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسما » لأن ذلك الزائد : إن كان قديما لزم أن يكون قدمه زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثا فـكل حادث فله أول ، وكل قديم فلا أول له ؛ فلوكان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث للزم أن يكون ذلك الشىء له أول ، وأن لا يكون له أول ، وهو محال .

ثم قال : فإن عارضوا بكونه حادثا ، قلنا : الحدوث عبارة عن مجموع الوجود الحاصل فى الحادث والعدم السـابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل

مع الجهل بالعدم السابق ، بخلاف القديم ؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده ؛ فظهر الفرق ، ثم قال : وهذا وجه جدَلى فيه مباحثات دقيقة . قال : وليكن هذا آخر كلامنا فى شرح دلائل حدوث الأجسام .

قلت : قال الأرموى : لقائل أن يقول : ضعف الأصل والجواب لا يخفى اهـ

قلت : قد بين فى غير هذا الموضع فساد مثل هذه الحجة من وجوه ، وهى مبنية على أن القديم : هل هو قديم بقدم ، أم لا ؟ فمذهب ابن كُلاَّب والأشعرى فى أحد قوليه وطائفة من الصفاتية : أنه قديم بقدم ، ومذهب الأشعرى فى القول الآخر والقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى على بن أبى موسى وأبى المعالى الجوينى وغيرهم : ليس كذلك ، وهم متنازعون فى البقاء ؛ فقول الأشعرى وطائفة معه : أنه باق ببقاء ، وهو قول الشريف وأبى على بن أبى موسى وطائفة ، وقول القاضى أبى بكر وطائفة كالقاضى أبى يعلى ونحوه نَفْي ذلك . وحقيقة الأمر : أن النزاع فى هذه المسألة اعتبارى لفظى ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، وهو متعلق بمسائل الصفات : هل هى زائدة على الذات ، أم لا ؟ وحقيقة الأمر : أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة فى الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها ، يمتنع وجودها بدون تلك الصفات ، و إذا قُدِّرَ عدم اللازم لزم عدم الملزوم ، فلا يمكن فرض الذات الموجودة فى الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يقال : هى زائدة أو ليست زائدة ، لكن يقدر ذلك تقديراً فى الذهن ، وهو القسم الثانى ؛ فإذا أريد بالذات مايقدر فى النفس مجرداً عن الصفات فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة فى النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة « إن الصفات زائدة على الذات » فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبته المنازعون من الذات ، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات ، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ماأثبتوه هم ، لا أنا نجعل فى الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها ، فإن الحى الذى يمتنع أن لا يكون إلا حيا ، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك ما لا يكون

إلا عليما قديرا ، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ؟ والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا : القيام بالنفس والقدم ـ ونحو ذلك من الصفات النفسية ـ بخلاف العلم والقدرة ؛ فإنهم نظروا إلى مالا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديره ؛ فجعلوه من النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونه ؛ فجعلوه معنويا ، ولا ريب أنه لا يعقل موجود قائم بنفسه ليس قائما بنفسه ، بخلاف ما يقدر أنه عالم ؛ فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم . وهذا التقدير عاد إلى ماقدروه فى أنفسهم، وإلا ففى نفس الأمر جميعُ صفات الرب اللازمة له هى صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ، فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه . وعلى كل تقدير فالاستدلالُ على حدوث الأجسام بهذه الحجة فى غاية الضعف ، كما اعترفوا هم به ؛ فإن ما ذكروه يوجب أن لا يكون فى الوجود شىء قديم ، سواء قدر أنه جسم أو غير جسم ، فإنه يقال : لو كان الرب ـ رب العالمين ـ قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه رَبًّا ، و إما زائدا على ذلك ، والأمران باطلان ؛ فبطل كونه قديما ، أما الأول : فلأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما ، وهذا باطل . وأما الثانى : فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه ، ولزم التسلسل ، و إن كان حادثا كان للقديم أول ، فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا فى موارد النزاع ، و إن كان العلم بكونه ربَّ العالمين يستلزم العلم بقدمه ، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم ، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثانى ، وقد يشك الشاك فى قدمه ، مع العلم بأنه ربه ، ويخطر له أن للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك . وذكر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فى الحديث الصحيح فى قوله « إن الشيطان يأتى أحدَكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول : الله ، فيقول : فمن خلق الله؟ فإذا وجد ذلك أحدُكم فليستعذ بالله ولْيَنْتَهِ » وقد بسطت هذا فى موضع آخر كما سيأتى إن شاء الله .

والمقصود هنا : أن هذه البراهين الخمسة التى احتج بها على حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظِّمون له ضعفَهَا ، بل هو نفسه أيضا بين ضعفها فى كتب أخرى ، مثل « المطالب العالية » وهى آخر ماصنفه وجمع فيها غاية علومه ، و « المباحث المشرقية » وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها . وقد بسط الكلام على هذا فى مواضع ، و بين كلام السلف والأئمة فى هذا الموضع ، كالإمام أحمد وغيره ، وكلام النظار الصفاتية كأبى محمد بن كُلاَّب وغيره ، وأن القائل إذا قال : عبدت الله ، ودعوت الله ، وقال : الله خالق كل شىء ، ونحو ذلك ؛ فاسْمُهُ تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك ، بل هى داخلة فى مسمى اسمه ؛ ولهذا قال أحمد فيما صنفه فى الرد على الجهمية : نفاة الصفات قالوا : إذا قلتم « الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره » قلتم بقول النصارى . فقال : لا نقول : الله وعلمه، والله وقدرته ، والله ونوره ، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إلٰه واحد ؛ فبين أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العَطْفَ المشعِرَ بالمغايرة ، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلة فى مسمى اسمه .

ولما ناظره الجهمية فى محنته المشهورة ، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضى: ما تقول فى القرآن : أهو الله ، أم غير الله ؟ يعنى إن قلت « هو الله » فهذا باطل ، و إن قلت « غير الله » فما كان غير الله فهو مخلوق .

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم ، فقال : ما تقول فى علمِ الله : أهو الله ، أم غير الله ؟ فقال : أقول فى كلامه ما أقوله فى علمه وسائر صفاته ، و بين ذلك فى رده على الجهمية : بأنا لا نطلق لفظ الغير نفيا ولا إثباتا ؛ إذ كان لفظا مجملا ، يراد بغير الشىء ما باينه ، وصارت مفارقته له ، و يراد بغيره : ما أمكن تصوره بدون تصوره ، و يراد به غير ذلك . وعلمُ الله وكلامُهُ ليس غير الذات بالمعنى الأول ، وهو غيرها بالمعنى الثانى ، ولكن [كونه][1] ليس غير الله بالمعنى الأول [فعلى إطلاقه][1]

(١) ما بين المعقوفين زيادة عما فى الأصول يقتضيها السياق .

وأما كونه غير الله بالمعنى الثانى ففيه تفصيل ، فإن أريد بتصوره معرفته المعرفةَ الواجبة الممكنة فى حق العبد فلا يعرفه هذه المعرفة من لم يعرف أنه حى عليم قادر متكلم ، فلا يمكن تصوره ومعرفته بدون صفاته ، فلا تكون مغايرةً لمسمى اسمه ، وإن أريد أصل التصور ، وهو الشعور به من بعض الوجوه ، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حى ولا عليم ولا متكلم ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثانى .

وأجاب أحمد أيضا بأن الله لم يُسَمِّ كلامه غيرا ، ولا قال : إنه ليس بغير ، يعنى والقائل إذا قال : ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق ، فإن احتج على ذلك بالسمع فلابد أن يكون مندرجا هذا اللفظ فى كلام الشارع ، وليس كذلك ، وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباينة له ، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة . والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون : هو بائن عنه ، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه .

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكروه من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية ، بأن الذاتية لا يمكن تقدير الذات فى الذهن بدون تقديرها ، بخلاف المعنوية ، فإنه يقال لهم : ماتعنون بتقدير الذات فى الذهن ، أو تصور الذات ، أو نحو ذلك من الألفاظ ؟ أتعنون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه ، أم تريدون به التصور والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التامة ؟ فإن عنيتم الأول فما من صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها . وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديما أزليا ، ولا باقياً أبديا ، ولا واجب الوجود بنفسه ، ولا قائما بنفسه ، ولا غير ذلك . وكذلك قد يخطر له مايشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزاً أو غير متحيز ، وإن عنيتم الثانى فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفا بالله المعرفة الواجبة فى الشرع ، ولا المعرفة التى تُمْكن بنى آدم ، ولا المعرفة التامة ، حتى يعلم أنه حى

عليم قدير ، وممتنع لمن يكون عارفا بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات : أن يمكن تقدير ذاته موجودة فى الخارج بدون هذه الصفات ، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة فى الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها ؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف ، يمتنع[1] أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم ، وإن قدر عدم العلم باللزوم ، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال، فيمكن خطورُ الذات بالبال بدون شىء من هذه الصفات . وإذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض ، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه ، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التى لم يعلم لزومها ، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع ، لا العلم بالإمكان فى الخارج ؛ إذ كل مالم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده إمكانا ذهنياً ، بمعنى عدم علمه بامتناعه ، لا إمكانا خارجيا ، بمعنى أنه يعلم إمكانه فى الخارج .

وفرق بين العلم بالإمكان ، وعدم العلم بالامتناع ، وكثير من الناس يشتبه عليه هذا بهذا ؛ فإذا تصور مالا يعلم امتناعه ، أو سئل عنه ، قال : هذا ممكن ، وهذا غير ممتنع ، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال ، وإذا قيل له : قولك « إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال » قضية كلية وسلب عام ، فمن أين علمت أنه لايلزم من فرض وجوده محال ، والنافى عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء ، أم بنظر مشترك ، أم بضرورة اختصصت بها ، أم بنظر اختصصت به ؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء فى ذلك ، وليس الأمر كذلك عندهم . وإن كان بنظر مشترك ، فأين الدليل الذى تشترك فيه أنت وهم ؟ وإن كان بضرورة مختصة أو

---

(١) هكذا فى الأصول ، ولعل كلمة « يمتنع » الثانية زائدة ، أومكررة لطول الفصل بين الفعل الذى هو لفظ « يمتنع » الأول وفاعله وهو المصدر المنسبك « من أن يقدر — إلخ »

نظر مختص ، فهذا أيضا باطل ، لوجهين ، أحدهما : أنك تدعى أن هذا مما يشترك فيه العقلاء ، و يلزمهم موافقتك فيه ، وتدعى أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة ، وذلك يمنع دعواك الاختصاصَ بعلم ذلك ، والثانى : أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك ، كمن خص بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به ، وأنت لست كذلك فيما تدعى إمكانه . ولاتدعى اختصاصك بالعلم بإمكانه ، و إن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك فى ذلك ، إن لم تقم عليه دليلا يوجب موافقتك ، سواء كان سمعيا أو عقليا ، وأنت تدعى أن هذا من العلوم المشتركة العقلية ، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذى نشأ منه التنازع أو الاشتباه فى مسائل الصفات من هذا الوجه . وتفريق هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة للموصوف بين ماسمَّوْها نفسية وذاتية ، وما سموها معنوية ، يشبه تفريق المنطقيين فى الصفات اللازمة بين ماسموه ذاتيا مقوّما داخلا فى الحقيقة ، وما سموه عرضيا خارجا عن الذات ، مع كونه لازما لها . وتفريقهم فى ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية ، كما قد بسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

و بيِّن أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين مايتصوّر فى الأذهان ، وهو الذى قد يسمى ماهية ، و بين ما يوجد فى الأعيان ، وهو الذى قد يسمى وجودها ، وأن مايتصور فى النفس من المعانى و يعبر عنه بالألفاظ : له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية ، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية ، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن ، وله معنى يلزمه الخارج عنه ؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها ، واللفظ يدل عليه بالالتزام ، وتلك الماهية التى فى الذهن ، هى بحسب مايتصوره الذهن من صفات الموصوف ، تكثر تارة وتقلّ تارة ، وتكو تارة مجملة وتارة مفصلة . وأما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها لازمة له ، لا تقوم ذاته مع عدم شىء منها ، وليس منها شىء يسبق

الموصوف فى الوجود العينى ، كما قد يزعمونه من أن الذاتى يسبق الموصوف فى الذهن والخارج ، وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ، كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ ، إذا قلت : جسم حساس نامٍ مغتذ متحرك بالإرادة ناطق . وأما الموصوف الموجود فى الخارج كالإنسان ، فصفاته قائمة به حالَّة فيه ، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة فى الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل ، كما يتوهمه من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط فى موضعه .

وقول هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة « إنها زائدة على حقيقة الموصوف » يشبه قول أولئك « إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة الموصوف » وكلا الأمرين منه تلبيس واشتباه ، حاد بسببه كثير من النظار الأذكياء ، وكثر بينهم النزاع والجدال ، والقيل والقال ، وبَسْط هذا له موضع آخر ، وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم[1] ، وإن كان قد بسط الكلام على ضعفها فى غير هذا الموضع ، مع أن هذا الذى ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهما فى ذلك . وكان المقصود ماذكروه فى تناهى الحوادث ، ولهذا لم يعتمد الآمدى فى مسألة حدوث العالم على شىء من هذه الطرق ، بل بين ضعفها ، واحتج بما هو مثلها أو دونها فى الضعف ، وهو أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فتكون حادثة ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل مبنى على مقدمتين : على أن كل عرض [فى] زمان ، فهو لا يبقى زمانين ، وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا مخالف للحس والضرورة ، وعلى امتناع حوادث لا أول لها ، وقد عرف الكلام فى ذلك ، والوجوه التى ضَعَّفَ بها الآمدىُّ ما احتج به مَنْ قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ماذكره الأرموى ، وهو متقدم على الأرموى .

---

(١) هنا بياض فى الأصل ، والكلام غير متسق .

فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطرُ الخاطرَ ، كما يوافق الحافر الحافر ، أو أن يكون الأرموى والآمدى أخذا ذلك أو بعضه من كلام الرازى أو غيره . وهذا الاحتمال أرجح ؛ فإن هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التى فيها هذه الحجج ، مع أن تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظار . ومن تكلم من النظار ينظر ما تكلم به مَنْ قبله ؛ فإما أن يكون أخذه عنه ، أو تشابهت قلوبهم . وبكل حال فهما مع الرازى ونحوه من أفضل بنى جنسهم من المتأخرين، فاتفاقهما دليل على قوة هذه المعارضات ، لا سيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل فى ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها فى حدوث الأجسام ؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرَهم من النظار قدح فيها وبين فسادها علم أن نفس النظار مختلفون فى هذه المسالك ، وأن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها ، وعلى القدح فيها استقر أمرهم . وكذلك غيرهم قدح فيها ، كأبى حامد الغزالى وغيره . وليس هذا موضع استقصاء ذكر مَنْ قدح فى ذلك . وإنما المقصود القدح فى هذه المسالك التى يسمونها براهين عقلية ، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف . ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها .

فأما المسلك الأول الذى ذكره الرازى فقال الآمدى : المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا فى الدلالة على إثبات حدوث الأجسام ، وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية لكانت فى الأزل إما أن تكون متحركة أو ساكنة ، وساق المسلك إلى آخره . ثم قال : وفيه وفى تقريره نظر ؛ وذلك أن القائل يقول : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول فى الحيِّز بعد الحصول فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى ذلك الحيز ، أو لا تكون كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم فى أول زمان حدوثه

فإنه ليس متحركا لعدم حصوله فى الحيز بعد أن كان فيه ، و إن كان الثانى فقد بطل ماذكره فى تقرير كون السكون أمراً وجودياً ، ولا محيص عنه .

فإن قيل : الكلام إنما هو فى الجسم فى الزمن الثانى ، والجسم فى الزمن الثانى ليس يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور ، فهو ظاهر الإحالة ، فإنه إذا كان الكلام فى الجسم إنما هو فى الزمن الثانى من وجود الجسم ، فالزمن الثانى ليس هو الإحالة الأولية ، وعند ذلك لا يلزم أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون

قال : و إن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية ؟ وماذكروه من الوجه الأول فى الدلالة فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة بالغير ، و بين كون جملة آحادها أزلية بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية

قال : وماذكروه فى الوجه الثانى باطل أيضاً ، فإن كل واحدة من الحركات الدورية و إن كانت مسبوقة بعدم لابداية له ؛ فمعنى اجتماع الأعدام السابقة على كل واحدة من الحركات فى الأزل : أنه لا أول لتلك الأعدام ولا بداية ، ومع ذلك فالعدم السابق على كل حركة و إن كان لابداية له ، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لانهاية لها على جهة التعاقب ، أى : يعاقبه وجود حركات لانهاية لها قبل الحركة المفروضة . وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وعلى هذا فيكون الكلام فى العدم السابق على حركة حركة ، وعلى هذا فحصول شىء من الموجودات الأزلية مع هذه الأعدام أزلا على هذا النوع لا يكون ممتنعا ؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ماعرف

قال : وفيه دقة فليتأمل .

قلت : هـذا هو الاعتراض الذى ذكره الأرموى ، وقد ذكره غيرهما ،

والظاهر أن الأرموى تلقى هـذا عن الآمدى . وهم يقولون : اجتماع الأعدام لامعنى له سوى أنها مشتركة فى عدم البداية والأولية ؛ وحينئذ فعدم كل حركة يمكن أن يقارنه وجود أخرى ، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وهذا الذى قالوه صحيح . لـكن قد يقال : هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن فى ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط ، وهو لم يحتج إلا بأن العدمات تجتمع فى الأزل ، وليس معها شىء من الموجودات ؛ إذ لو كان معها موجود لـكان هذا الموجود مقارناً لتلك العدمات المجتمعة ، ومنها عدمه ، فاقترن السابق والمسبوق ، فعمدته اجتماعها فى الأزل .

وقد قالوا له : إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حينا ، فهو ممنوع ، لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهى واحد منها . وهو يقول : أنا لم أعن باجتماعها فى حينٍ حادثٍ ، ليلزمنى انتهاء واحد منها ، وإنما قلت : هى مجتمعة فى الأزل .

وفصل الخطاب أن يقال : العدم ليس بشىء ، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى ، حتى يقال : إن أعدامها اجتمعت فى الأزل ، أو لم تجتمع ، بل معنى حدوث كل منها أنهـا كانت بعد أن لم تـكن ، وكون الحوادث كلها مشتركة فى أنها لم تـكن لايوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة فى الأزل .

يوضح ذلك أن يقال : أتعنى بكونهـا مسبوقة بالعدم أن جنسها مسبوق بالعدم ، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم ؟ أما الأول فهو محل النزاع ، وأما الثانى فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن — والجنس لم يزل كائنا — لم يجز أن يقال : الجنس كائن بعد أن لم يكن ، ولا يلزم من كون كل من أفراده مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقا بالعدم ، إلا إذا ثبت حدوث الجنس ، وهو محل النزاع . وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضى بحسب الحدوث ، فـكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ، ولم ينقض عدم

غيره ؛ فالأزلى حينئذ : عدم أعيان الحوادث ، كما أن الأزلى عند من يقول بأنه لا أول لها : هو جنس الحوادث ، فجنس وجودها أزلى ، وعدم كل من أعيانها أزلى ، ولا منافاة بين هذا وهذا ، إلا أن يثبت وجوب البداية ، وهو محل النزاع .

وبهذا يظهر الجواب عما ذكره بعضهم فى تقرير هذا الوجه ؛ فإن بعضهم لما رأى ما أورد على ماذكره الرازى قرر الدليل على وجه آخر ، فقال : القول بكون كل من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا إلى أول يستلزم المحال ، فيكون محالا .

بيان الأول : أن كل واحد منها ـ من حيث إنه حادث ـ يقتضى أن يكون مسبوقا بعدم أزلى ؛ لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلى ، فهذا يقتضى أن تكون تلك العدمات مجتمعة فى الأزل . ومن حيث إنه مامن جنس يفرض إلا ويجب أن يكون فرد منها موجوداً يقتضى أن لاتكون تلك العدمات مجتمعة فى الأزل ، وإلا لزم أن يكون السابق مقارنا للمسبوق . ولاشك أن اجتماعها فى الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان ، فالمستلزم له محال ، فيقال لمن احتج بهذا الوجه : العدم الأزلى السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتا فى الأزل ، متميزا عن عدم الحادث الآخر ، فهذا ممنوع ؛ فإن العدم الأزلى لا امتياز فيه أصلا ، ولا يعقل ، حتى يقال : إن هناك أعداما ، ولكن إذا حدث حادث علم أنه انقضى عدمه الداخل فى ذلك النوع الشامل لها ، وليس شمول جنس الموجودات لها كشمول جنس العدم للمعدومات ؛ فإن الموجودات لها امتياز فى الخارج ، فشخص هذا الموجود متميز فى الخارج عن شخص الآخر ، وأما العدم فليس بشىء أصلا فى الخارج ، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه . ولكن هذا الدليل قد بنى على قول من يقول : المعدوم شىء ، ولا يبعد أن يكون الرازى أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا ، فإنهم يثبتون المعدوم شيئا ، فيكون هذا الحادث فى حال عدمه شيئاً ، وهذا الحادث فى حال عدمه شيئاً . وحينئذ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة فى الأزل .

وهؤلاء القائلون بهـذا يقولون ذلك فى كل معدوم ممكن ، سواء حدث أو لم يحدث ؛ فإذا قال القائل « للحوادث أعدام أزلية ثابتة فى الأزل متميزة » لم يتوجه إلا على قول هؤلاء ، وهـذا القول قد عرف فساده . و بتقدير تسليمه فيجاب عنه بما ذكره هؤلاء ، وهو أن اجتماعه فى الأزل بمعنى غـير انتفاء البداية ممتنع ، وعدم البداية ليس أمراً موجودا حتى يعقل فيه اجتماع .

وعلى هذا فيقال : لا نسلم أن الأزل شىء مستقر أو شىء موجود ، حتى[1] وليس للأزل حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع ، بل الأزل عبارة عن عـدم الابتداء ، ومالا ابتداء له فهو أزلى ، ومالا انتهاء له فهو أبدى ، وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل ؛ ففى كل حين بعضها موجود و بعضها معدوم ؛ فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائمـا ، وحينئذ فاجتماعها فى الأزل معنـاه اشتراكها فى أن كل واحد ليس له أوّل ، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل فى كل حين واحد منها موجودا ، وعدمه زائلا ، ولا تناقض بين اشتراكها فى عدم الابتداء ، ووجود أشخاصها دائما ، إلا إذا قيل : يمتنع جنس الحوادث الدائمة .

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدى والأرموى فى الوجه الأول.

قال : فإن قلت : الأزلى الحركة الـكلية ، بمعنى أن كل فرد منها مسبوق بالآخر ، لا إلى أول ، لا أفرادها الموجودة التى تقتضى المسبوقية بالغير .

ثم قال : قلت : فحينئذ ما هو المحكوم عليه بالأزلى غير موجود فى الخارج ؛ لامتناع وجود الحركة الـكلية فى الخارج ، وما هو موجود منها فى الخارج فهو ليس بأزلى .

ولقائل أن يقول : هذا غلط نشأ من الإجمال الذى فى لفظ الـكلى . وذلك أنه إنما يمتنع وجود الـكلى فى الخارج مطلقا ، إذا كان مجرداً عن أفراده ، كوجود إنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، وحركة مطلقة ، لا تختص بمتحرك . ولا بجهة

(١) الصواب حذف كلمة «حتى» هذه .

ولون مطلق ، لا يكون أبيض ولا أسود ، ولا غير ذلك من الألوان المعينة . فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بمتحرك معين كان وجودها فى الخارج ممتنعا . وأما الحركات المتعاقبة ، فوجود الكلى فيها هو وجود تلك الأفراد ، كما إذا وجد عدة أناسيّ فوجود الإنسان الكلى هو وجود أشخاصه ، ولا يحتاج أن يثبت للكلى فى الخارج وجودا غير وجود أشخاصه ، بل نفس وجود أشخاصه هو وجوده .

ومعلوم أنه إذا أريد بوجود الكلى فى الخارج وجودُ أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء ، وإن كانوا قد يتنازعون فى أن الكلى المطلق لا بشرط ، وهو الطبيعى : هل هو موجود فى الخارج ، أم لا ؟ وحينئذ فمرادهم بوجود الحركة الكلية فى الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئاً بعد شىء ؛ فكل فرد مسبوق بالغير ، وليس هذا الجنس المتعاقب الذى يوجد بعضه شيئا فشيئا بمسبوق بالغير .

وإن شئت قلت : لا نسلم أن الكلى لا يوجد فى الخارج ، ولكن نسلم أنه لا يوجد فى الخارج كليا ، وهذا هو الكلى الطبيعى ، وهو المطلق لا بشرط ، كمسمى الإنسان لا بشرط ، فإنه يوجد فى الخارج ، لكن معينا مشخصا ، وتوجد أفراده إما مجتمعة وإما متعاقبة ، كتعاقب الحوادث المستقبلة ، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة ، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية ، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذى لا يوجد إلا شيئا فشيئا ، لا يوجد مجتمعا .

فإن قال القائل « مسمى الحركة ليس بموجود فى الخارج على وجه الاجتماع ، كما يوجد من أفراد الإنسان » فقد صدق ، وإن قال « إنه لا يوجد شيئا فشيئا » فهذا ممنوع . ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد فى الخارج حركة أصلا ، لا متناهية ولا غير متناهية ، وهذا مخالف للحس والعقل . وقد تفطن ابن سينا لهذا الموضع ، وتكلم فى وجود الحركة بكلام له ، وقد نقله عنه الرازى وغيره ، وقد تكلمنا عليه وبيّنا فساده فيما سيأتى إن شاء الله .

قال الآمدى : وباقى الوجوه فى الدلالة ما ذكرناه فى امتناع حوادث غير متناهية فى إثبات واجب الوجود . وقد ذكرت فلا حاجة إلى إعادتها . وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع ما لا يتناهى أربعة طرق ، فزيَّفها واختار طريقا خامسا، الأول : التطبيق ، وهو أن يقدر جملة ، فلو كان ما قبلها لا نهاية له ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلا ، فالجملة الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها ، أو أزيد ، أو أنقص . والقول بالمساواة والزيادة محـال ؛ فإن الشيء لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ، ولا أزيد . وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية ، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر مُتَناهٍ ، وعند ذلك فالزيادة لابد أن يكون لها نسبة إلى الباقى بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهى على المتناهى .

ومحال أن يحصل بين ما ليسا بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين .

وأيضاً فإنه إذا كانت إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتناهٍ ، فليطبق بين الطرفين الآخرين ، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحـدى الجملتين عدداً مفروضا ، ومن الأخرى مثله ، وهلم جرا ، فإما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد فى كلا طرفيه ، وهو محال . وإن فرضت الجملة الناقصة فى الطرف الذى لا نهاية له فقد تناهت ، والزيادة إنما زادت على الناقصة بأمر مُتناهٍ ، وكل ما زاد على المتناهى بأمر متناه فهو متناه .

قال : وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسـفة ، ولا على قواعد المتكلمين .

أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ماله ترتيب وضعى كالأبعاد والامتدادات ، أو ترتيب طبيعى وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات ، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل ، وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعـد مفارقة الأبدان أو[1] على التعاقب والتجدد

(١) فى المطبوعة « وهى على التعاقب والتجدد ـ إلخ » .

كالأزمنة والحركات الدورية ، فإن ما ذكروه ـ وإن استمر لهم فيما قضوا فيه بالنهاية ـ فهو لازم لهم فيما قضوا فيه بعدم النهاية ، وعند ذلك فلابد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل إن كان اعتقادهم عدم النهاية حقا ، وإما اعتقاد عدم النهاية إن كان الدليل حقا ؛ لاستحالة الجمع .

قال : وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق بين العلل والمعلولات والأزمنة والحركات قدح فى الجمع ، وهو قوله : إن مالا ترتيب له وضعا ، ولا آحاده موجودة معا ـ وإن كان ترتيبه طبيعيا ـ فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق ، وفرض الزيادة والنقصان فيه ، بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال فى تناهى ذوات الأضلاع ، وفيما له الترتيب الطبيعى وآحاده موجودة معا ، ليس إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ماليسا بمتناهيين ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة مَّا من البعد المفروض أو وحدة مّا من العدد المفروض ، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، وإذ ذاك فالحدود المستعملة فى القياس المذكور فى محل الاستدلال بعينها مستعملة فى صورة الإلزام مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق

وأيضاً ، فليس كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيتين ، فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها ، وإن كانت الأوائل أكثر من الثوانى بأمر متناه ، وهذه الأمور وإن كانت تقديرية ذهنية ، فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه فى الأمور الموجودة بالفعل ، فلا تتوهمن الفرق واقعا من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن مازادت به إحدى الجملتين لابد وأن تكون له نسبة إلى الثانى غير مسلم ، ولا يلزم من قبول المتناهى لنسبة المتناهى إليه قبولُ غير المتناهى لنسبة المتناهى إليه .

قال : وأما المتكلم فله فى إبطال القول بعدم النهاية طرق ، الأول : ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ما ذكرناه ، ماعدا التناقض اللازم للفيلسوف من ضرورة اعتقاد عدم النهاية ، فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك ، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية فى معلومات الله تعالى ومقدوراته ، مع وجود ماذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها .

قال : وما يقال : من أن المعنىَّ بكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحيةُ العِلم لتعلقه بما يصح أن يعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يوجد ، وما يصح أن يعلم و يوجد غير متناه ، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات الإمكانية ، وذلك مما لا يمنع كونه غير متناه ، بخلاف الأمور الوجودية ، والحقائق العينية . ولا أثر له فى القدح أيضا ، فإن هذه الأمور و إن لم تكن موجودات الأعيان ، لكنها متحققة فى الأذهان ، ولا يخفى أن نسبة ما فرض استحاله فيما له وجود ذهنى على نحو استحاله فيما له وجود عينى .

قال : الطريق الثانى — يعنى فى بيان امتناع مالا نهاية له — قوله : لو وجد أعداد لا نهاية لها لم تخل : إما أن تكون شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفعا ولا وترا ، فإن كانت شفعا فهى تصير وترا بزيادة واحد ، و إن كانت وترا فهى تصير شفعا بزيادة واحد، و إعواز الواحد لما لايتناهى محال ، و إن كانت شفعا ووترا فهو محال ؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين ، والوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له معا ، و إن لم يكن شفعا ولا وترا ، فيلزم منه وجود واسطة بين النفى والإثبات ، وهو محال ، وهذه المحالات إنما لزمت من القول بعدد لانهاية له ، فالقول به محال .

قال : وهو من النمط الأول فى الفساد ، لوجهين .

الأول : قد لا نسلم استحالة الشفعية أو الوترية فيما لانهاية له ؛ والقول بأن ما لا يتناهى لا يعوزه الواحد الذى به يصير شفعا إن كان وترا أو وترا إن كان

شفعا ، فدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لادليل عليه .

الوجه الثانى : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله ومقدوراته، فإنها غير متناهية إمكانا ، مع إمكان إجراء الدليل المذكور فيها

قلت : ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول فضعيف ؛ فإن كون مالا يتناهى مُعْوزًا للواحد كالمعلوم فساده بالضرورة ، بل يمكن أن يقال : مالا يتناهى لا يمكن أن يكون لاشفعا ولا وترا ؛ لأن الشفع والوتر نوعا جنس العدد المحصور الذى له طرفان : مبدأ ، ومنتهى . فأما إذا قدر مالامبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا ؛ فلا يكون شفعا ولا وترا ، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى فى المستقبل من نعيم الجنة : إنه لا شفع ولا وتر .

وهذا أيضا قول الفلاسفة الطبيعية والإلهية : إن مالانهاية له لا يكون شفعا ولا وترا ؛ وذلك أن مالانهاية له ليس له طرفان . والشفع : مايقبل الانقسام بقسمين متساويين ، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان منتهيان ، وإذا لم يمكن أن يكون شفعا لم يمكن أن يكون وترا .

وأما عقود الحساب فالمقدر منها فى الذهن محصور متناهٍ ، وما لايتناهى لاتقدره الأذهان ، بل كل مايضعفه الذهن من عقود الحساب فهو متناهٍ ، والمراتب فى نفسها متناهية ، ولكن إحدى المرتبتين لو وجدت أفرادها فى الخارج لكانت أكثر من الأولى ، وليس ذلك تفاوتا فى أمور موجودة ، لافى الأذهان ولا فى الأعيان .

قال أبو الحسن الآمدى : الطريق الثالث : أنه لو وجد أعداد لا نهاية لها ، فكل واحد منها محصور بالوجود ، فالجملة محصورة بالوجود ، ومالا يتناهى لا ينحصر بحاصر .

قال : وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه :

الأول : لا نسلم أن الوجود زائد على الموجود ، حتى يقال : يكون الوجود

حاصراً له ، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما يأتى .

الثانى : و إن كان زائداً على كل واحد من آحاد الجملة ، فلا نسلم كونه حاصراً ، بل عارض مقارن لكل واحد من الآحاد ، والعارض المقارن للشىء لا يكون حاصراً له .

الثالث : سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ، ولكن لانسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكما على الجملة ، ولهذا يصدق أن يقال لكل واحد من آحاد الجملة : إنه جزء الجملة ، ولا يصدق على الجملة أنها جزء الجملة .

ولقائل أن يقول : فى إفساد هذا الوجه أيضا : قول القائل « إنه محصور فى الوجود » أيريد به أن هناك سوراً موجوداً حَصَرَ ما يتناهى أو ما لا يتناهى بين طرفيه ، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً ؟ فإن أراد الأول فهو باطل ؛ فإنه ليس للموجودات شىء خارج عن الموجودات يحصرها ، سواء قيل : إنها متناهية أو غير متناهية ، و إن قيل : إن كل واحد مما لا يتناهى من الموجودات هو موجود ؛ فهذا حق .

فإذا سمى المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقا لفظيا ، وكان قوله حينئذ «مالا يتناهى لا يكون محصورا» بمنزلة قوله «لا يكون موجودا » وهذا محل النزاع فقد غير العبارة ، وصادر على المطلوب ، ثم مالا يتناهى فى المستقبل موجود باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة ، ولم ينازع فى ذلك إلا من شذ كالجهم وأبى الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين ، محجوج بالكتاب والسنة ، مخصوم بالأدلة العقلية ، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وهو مع هذا محصور بالوجود ، كما أن مالا يتناهى فى الماضى محصور بالوجود ، لكنهم يفرقون بأن الماضى دخل فى الوجود ، بخلاف المستقبل ، ومنازعوهم يقولون : الماضى دخل ، ثم خرج ، فصارا جميعا معدومين ، والمستقبل لم يدخل فى الوجود ، وهو تفريق صورى ، حقيقته أن الماضى كان وحَصَلَ ، والمستقبل لم يحصل بعد .

فيقال لهم : ولم قلتم : إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائما لم يزل ؟ وهو وإن كان متناهيا من الجانب الذى يلينا فالمستقبل أيضاً مُتناهٍ فى هـذا الجانب ، وإنما الـكلام فى الطرفين الآخرين .

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمت بعد وجودها ، فهى الآن معدومة ، كما أن الحوادث المستقبلة الآن معدومة ، فلا هـذا موجود ، ولا هذا موجود الآن ، وكلاهما له وجود فى غير هذا الوقت ، ذاك فى الماضى ، وهذا فى المستقبل ، وكونُ الشىء ماضيا ومستقبلا أمر إضافى بالنسبة إلى مايقدر متأخراً عن الماضى ومتقدما على المستقبل ، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلا ، وكل مستقبل سيكون ماضيا ، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلا ، وسيصير ماضيا .

قال الآمدى : الطريق الرابع : أنه لو وجد مالا يتناهى ، فما من وقت يقدر إلا وهو مُتناهٍ فى ذلك الوقت ، وانتهاء مالا يتناهى محال .

قال : وهو أيضا غير سديد ؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين ـ وهو الأخير ـ وإن سلمه الخصم ، فلا يوجب النهاية فى الطرف الآخر . ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيمُ أهلِ الجنة ، وعذاب أهل النار ، فإنه وإن كان متناهيا من طرف الابتداء فغير مُتناهٍ إمكانا فى طرف الاستقبال .

قلت : هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذى ذكره الرازى ، وهو أنه لو كانت الحوادث الماضية غيرَ متناهية كان وجود اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له ، وانقضاء مالا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال .

وقد اعترض عليه الأرموى بما اعترض به هو وغيره ، بأن انقضاء مالا نهاية له محال .

وأما انقضاء مالا بداية له ففيه النزاع ، وهو من جنس جواب الآمدى ؛ فإن الانتهاء الذى يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر ، والآخر هو الابتداء . وقدم تقدم ذلك .

ثم قال الآمدى : والأقرب فى ذلك أن يقـال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكنا على ما وقع به الفرض ، فهى : إما متعاقبة ، و إما معاً ، فإن كانت متعاقبة فقد قيل : إن ذلك محال ، لوجوه ثلاثة .

الأول : أن كل واحد منها يكون مسبوقا بالعـدم ، والجملة مجموع الآحاد ، فالجملة مسبوقة بالعدم ، وكل جملة مسبوقة بالعدم فلوجودها أول تنتهى إليه ، وكل مالوجوده أول ينتهى إليه فالقول بكونه غير مُتناهٍ محال .

الثانى : أن كل واحد منهـا يكون مشروطا فى وجوده بوجود علته قبله ، ولا يوجد حتى توجد علته ، وكذلك الكلام فى علته بالنسبة إلى علتها ، وهلم جرا فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا قيل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم ، فإنه لـمَّـا كان إعطاء الدرهم مشروطا بإعطـاء درهم قبله ، وكذلك فى إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية ؛ كان الإعطاء محالا .

الثالث : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى تأثير العلة بعد عدمها فى معلولها ، وتأثير المعدوم فى الموجود محال .

قال : وهذِهِ الحجج مما لا مثبت لها .

أما الأولى فلأنه لا يلزم من سبق العدم على كل واحد من الآحاد سَبْقُه على الجملة ، كما سبق تحقيقه .

وأما الثانى فإنما يلزم أن لو كان ما توقف عليه الموجود وهو شرط فى الوجود غيرَ موجودٍ ، كما فى المثـال المذكور . وأما إن كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود المشروط . والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع ، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل .

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضا أن لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته ، وليس كذلك ، بل معناه : وجودُ المعلولِ متراخيا عن وجود علتــه مع بقاء

علته موجودة إلى حال وجوده و بقائه موجودا بعد عدم علته ، وكذلك فى كل علة مع معلولها ، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم فى الموجود ، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معا ، وذلك متصور فى العلل الفاعلة بالاختيار .

قال : والأقرب فى ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة ، فكل واحد منها حادث لا محالة . وعند ذلك لايخلو : إما أن يقال بوجود شىء منها فى الأزل ، أو لا وجود لشىء منها فى الأزل ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأزلى لا يكون مسبوقا بالعدم ، والحادث مسبوق بالعدم ، فلو كان شىء منها فى الأزل مسبوقا لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا ، وغير حادث ضرورة كونه أزليا ، و إن كان الثانى فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن لاشىء منها فى الأزل ، و يلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه ، وهو المطلوب .

قلت : هذا الوجه هو الوجه الثالث الذى ذكره الرازى ، حيث قال : إما أن يقال : حصل فى الأزل شىء من هذه الحركات ، أو لم يحصل ، فإن لم يحصل فى الأزل شىء من هذه الحركات وجب أن يكون لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول ، وهو المطلوب . و إن حصل فى الأزل شىء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة فى الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أولَ الحركات ، وهو المطلوب . و إن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول مسبوقا بغيره ، وهو محال .

وقد اعترض أبو الثناء الأرموى على هذا بأنه ليس شىء من الحركات الجزئية أزلياًّ ، بل كل واحدة منها حادثة ، و إنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية ، وهى ليست مسبوقة بغيرها ، فلا يلزم أن يكون لكل الحركات الجزئية أول .

و بيان هذا الاعتراض ـ فيما ذكره الآمدى ـ أن يقال : قوله « إما أن يقال

بوجود شىء منها فى الأزل ، أو لا وجود لشىء منها فى الأزل » جوابُهُ : أنه ليس شىء بعينه موجودا فى الأزل ، ولـكن الجنس لم يزل متعاقبا ، وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين : أما الأول فإنه قال : لو كان شىء منها موجودا فى الأزل لـكان مسبوقا بالعدم غير مسبوق بالعدم ، وهذا إنما يلزم إذا قيل فى واحد من الحوادث المتعاقبة : إنه قديم أزلى ، وهذا لا يقوله عاقل ، وأما التقدير الثانى ، فقوله « و إن كان الثانى ، فقول القائل : العلل والمعلولات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبوقة بالعدم ، إنما يلزم إذا قيل : إن جنسها ليس بقديم ولا أزلى ، وهذا محل النزاع » وحقيقة الأمر أن قول القائل «إما أن يقال بوجود شىء منها فى الأزل ، أو لا وجود لشىء منها فى الأزل » معناه : إما أن شيئا منها قديم أزلى ، أو ليس شىء منها قديما أزليا . وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد به أن واحدا من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا ، فهذا لا يقولونه ، و إن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شىء ، وأنه لا أول للجنس ، بل الجنس قديم أزلى ، فهذا هو الذى يقولونه . وحينئذ فلا يلزم من نفى الأزلية عن واحد نفيُهَا عن الجنس . وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يقال : هل حصل شىء منها فى ذلك المبدأ المحدود ؟ بل معنى الأزل هو معنى القدم ، ومعناه : مالا ابتداء لوجوده ، ولا يقدر الذهن غاية إلا كان قبل تلك الغاية ، فإذا قال القائل «هل وجد شىء من هذه الحوادث فى الأزل» كان معناه : هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا ، والمثبت لذلك إنما يقول : لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شىء ، كما يقوله المسلمون وجمهور النـاس غيرهم فى الأبد ، فيقولون : إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شـيئا بعد شىء ، فلو قال القائل « الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال ؛ لأنه إما أن يوجد شىء منها فى الأبد ، أو لا وجود لشىء منها فى الأبد ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيا ، بل لا يزال موجودا ، و إن كان الثانى فجملة المنقضيات ملحوقة بالعدم ، وما كان ملحوقا

بالعدم لم يكن أبديا ؛ لأن الأبدى هو مالا يلحقه العدم ، كما أن الأزلى مالا يسبقه العدم » كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يقال : الأبدى هو جنس الحوادث المنقضية ، لا واحد واحد منها ، والجنس لا يلحقه العدم و إن لحق آحاده ، كما قال تعالى : (٣٨ : ٥٤ إن هذا لرزقنا ماله من نَفَاد) وقال تعالى : (١٣ : ٣٥ أكلها دائم) فالدائم : هو الجنس ، وكذلك الذى لا نفاد له هو الجنس ، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات .

وقد أورد الآمدى على نفسه سؤالا وأجاب عنه ، فقال : قولكم « إن لم يوجد شىء منها فى الأزل فلها أول و بداية » فنقول : لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود فى الأزل أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكما على الجملة ، بل جاز أن يكون كل واحد من آحاد الجملة غير أزلى ، والجملة أزلية ، بمعنى تعاقب آحادها إلى غير النهاية .

وقال فى الجواب عن هذا : قلنا : إذا كان كل واحد من الآحاد لا وجود له فى الأزل ، وهو بعض الجملة ؛ فليس بعض من أبعاض الجملة يكون موجوداً فى الأزل ، و إذا لم يكن شىء من الأبعاض موجوداً فى الأزل فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها .

قلت : ولقائل أن يقول : قوله « لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها » أيعنى به وجود أبعاضها معها ، أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة ، أما الأول فلا يصح ؛ لأن مافرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه ، وليس له وجود مجتمع فى زمن واحد ، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه ، بل وجود أبعاضه — وهو متعاقب مع جملته — جمع بين النقيضين . و إن عنى به وجودَ أبعاضها كيفما كان ، فيقال له : هذا صحيح ، والمنتفى إنما هو وجود شىء من أبعاضها فى الأزل ، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديما أزلياً أن لا يكون موجودا ، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب

ممكن ، و إن قال « إن وجود الجنس المتعاقب الذى هو قديم أزلى أبدى موقوف على كون الواحد من آحاده قديماً أزليا أو أبديا » فهذا محل النزاع .

فتبين أن الجواب فيه مغلطة ، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفراده ، وقد بين هو وغيره فساد هذا الجواب ، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة أزليا كان ذلك سلباً للأزلية عن أفراد الجنس ، ونفى الأزلية هو الحدوث ؛ فيصير معنى الكلام : إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً ، وقد عرف فساد هذا الكلام .

وأبو الحسن الآمدى وغيره أدخلوا هذه المقدمة — أعنى منع العلل المتعاقبة — فى إثبات واجب الوجود ، ولا حاجة بهم إليها ، وهى مبنية على مقدمتين ، إحداهما : أن العلة قد تتقدم المعلول ، وقد ذكر هو فى كتابه المسمى بـ« دقائق الحقائق » نقيضَ ماذكره هنا فى كتابه المسمى « أبكار الأفكار » وذكر فى إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التى تقدمت حكايتها عنه ، وقال فيها : إن كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، فإما أن تكون متعاقبة أو معاً ، لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم ، والذى قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر فى كونه علة لمعلوله ، ولا كون المعلول معلولا ، إلى سبق العدم ، فأما ما كان من المعلولات الوجودية مسبوقا بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له فى حال وجوده ، أو فى حال عدمه ، لاجائز أن يكون ذلك له فى حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا أن يكون موجِدًا له فى حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ماقدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كان ، و إذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق بالعدم .

قلت : هذه الحجة هى حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع العلة فى الزمان ، وهى حجة فاسدة ، و بتقدير صحتها لا تنفع الآمدى فى هذا المقام ؛ فإن الناس لهم فى مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله ثلاثة أقوال :

قيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر التام ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر عن التأثير فى الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية ، القائلين إن العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضا ، فإنه إذا كان الأمر كذلك لزم أن لا يحدث فى العالم شىء ؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنةَ معلولها لها فى الزمان ، وكان الرب علة تامة فى الأزل - لزم أن يقارنه كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة ، و إما بغير واسطة ، فيلزم أن لا يحدث فى العالم شىء .

وأيضا ، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة له ؛ فيلزم تسلسل علل ، أو تمام علل ومعلولات فى آن واحد . وهذا باطل بصريح العقل ، واتفاق العقلاء . و إن قدر أن الرب لم يكن علة تامة فى الأزل بطل قولهم .

وقيل : بل يجب تراخى الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل الكلام ، و يلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاما ، بعد أن لم يكن مؤثراً تاما ، بدون سبب حادث ، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام ، وأن الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام ، وهذا قول كثير من أهل الكلام ، منهم من يقول : القادر يرجح أحد المقدورين بلا مرجح ، ومنهم من يقول : بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية ، ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول : بل يرجح مع كون الرجحان أولى لا مع وجوبه ، وهو قول محمود الخوارزمى من الأولين ، وهو قول محمد بن الهيصم الكرامى وغيره من الآخرين ؛ فإن الكرامية مع الأشعرية والكُلاَّبية يقولون : المرجح هو الإرادة القديمة الأزلية ، ويقولون : إن الإرادة لا توجب المراد ، لكن منهم من يقول : من شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح ،

بل مع تساوى الأمرين ، كما تقوله الأشعرية ، ومنهم من يقول : ترجح أولوية الترجيح ، وهذا قول الكرامية .

والقول الثالث : أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه ، لامعه فى الزمان ، ولامتراخيا عنه ، كما قال تعالى (١٦ : ٤٠ إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب ؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير ، ليس زمنه زمن التأثير ، والقادر المريد يستلزم مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد ، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد ، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له ، وهذا قول أكثر أهل الإثبات .

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر فى الزمان ، فإن هذا لابد منه ، و بين وجود العلة التى هى الفعل والتأثير فى الزمان ، فإن هذا هو الذى يتعقبه المفعول المعلول ، الذى هو الأثر . ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم أن الأول لا يكون إلا مع تراخى الأثر ، والثانى لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر . وهذا أيضاً غلط ؛ فإن الأدلة الدالة توجب التسوية لو قدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر مختار ، فكيف إذا كان ذلك ممتنعا ؟ وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولا معلولا إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التى اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان معلولا يمكن وجوده و يمكن عدمه لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم . وممن قال ذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك ، لكن ابن سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك هو قديم أزلى ، مع كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم . وهذا مخالف لما صرح به هو ، وصرح به أئمته وسائر العقلاء ، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد ، و بيّن أن هذا مخالف لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة ، وأن هذا لم يقله أحد قبله ، وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ولا يقول : إن الأول موجب

بذاته للعالم ، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله ، وهو و إن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه فليس هو قول سلفه ، بل قول أرسطو وأتباعه : إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به ، لا لكون الأول علة فاعلة له

وحقيقة قول أرسطو وأتباعه : أن ما كان واجب الوجود فإنه يكون[1] مفتقرا إلى غيره ، فيكون جسما مركبا حاملا للأعراض ، فإن الفلك عندهم واجب بذاته ، وهو كذلك ، كما قد بسط كلامهم والرد عليهم فى غير هذا الموضع ، و بين ماوقع من الغلط فى نقل مذاهبهم ، وأن أتباعهم صاروا يحسنون مذاهبهم ، فمنهم من يجعل الأول محدثا للحركة بالأمر ، وليس هذا قولهم ، فإن الأول عندهم لاشعور له بحركة ولا إرادة ، و إنما الفلك يتحرك عندهم للتشبه به ؛ فهو يحركه كتحريك الإمام للمؤتم به ، أو المعشوق لعاشقه ، لا تحريك الآمر لمأموره كما يزعمه ابن رشد وغيره ، ومنهم من يقول : بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، وليس هذا أيضا قولهم ، ولكن كثير من هؤلاء المتأخرين لايعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ماذكره ابن سينا ، كأبى حامد الغزالى والرازى والآمدى وغيرهم ، ويذكرون ماذكره ابن سينا من حججه ، كما ذكره الآمدى فى هذا الموضع ، حيث قال : إن العلة أو الفاعل لا يفتقر فى كونه علة إلى سبق العدم ؛ لأن تأثير العلة فى المعلول إنما هو فى حال وجود المعلول ، فيقال لهم : ليس فى هذا مايدل على أن المعلول يجوز أن يكون قديما أزليا غير مسبوق بالعدم ، بل قولكم « و إذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة ، فتبين أن ما ذكره الآمدى وغيره من امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فى الزمن ، ووجوب مقارنتهما فى الزمن ، من أضعف الحجج ، بل ماذكره لا يدل على جواز الاقتران ، فضلا عن أن يدل على وجوب الاقتران ، بل غاية ماذكره أن سبق العدم ليس بشرط فى إيجاد العلة ،

(١) كذا ، ولعله « فإنه قد يكون مفتقرا — إلخ »

ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوبُ الاقتران ، بل قد يقال بجواز الاقتران ، وجواز التأخير

وحينئذ فلقائل أن يقول : هذا الذى ذكرته وإن كان باطلا كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، وبين فيه أن للناس فى هذا المقام ثلاثة أقوال :

قيل : يجوز أن يقارن المعلول العلة فى الزمان ، فيقترن الأثر بالمؤثر فى الزمان ، كما يقوله ابن سينا ومتابعوه .

وقيل : بل يجب تراخى الأثر عن المؤثروتأثره ، كما يقوله أكثر المتكلمين .

وقيل : بل الأثر يتعقب التأثير ، ولا يكون معه فى الزمان ، ولا يكون متراخيا عنه ، وهذا هو الصواب ، كما قال تعالى (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ولهذا يقال : طلقتُ المرأة فطلقت ، وأعتقتُ العبد فعَتَق ، فالعتق والطلاق عقب التطليق والإعتاق لا يقترن به ولا يتأخر عنه .

وبين أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة ، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون لشىء من الحوادث فاعل ، ويستلزم أن لايحدث شىء فى العالم ، ومن قال بالتراخى فقوله يستلزم أن المؤثر التام لايستلزم الأثر ، بل يحدث الحادث بلا سبب حادث ، وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذا الجواب الذى ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا ، وهو مع فساده غايتُه أن المعلول يجوز أن يقارن وجودُه وجودَ العلة ، لا يجب أن يكون مسبوقا بالعدم مع وجود العلة ، وليس فى هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده عن وجود العلة ، والأقسام الممكنة ثلاثة : إما أن يقال بوجوب المقارنة ، أو بوجوب التأخر ، أو بجواز الأمرين ؛ وماذكرته لايدل على شىء من ذلك ، ولو دلَّ فإنمايدل على جواز الاقتران ، لاعلى وجوبه ، وأنت فيما ذكرته هناك جوزت تأخر المعلول ، فلامنافاة بين الأمرين . وذلك أن غاية ماذكرته أن المؤثر ـ أى : المعلول الذى هو المصنوع المفعول ـ إما أن تكون تأثيراته قديمة كواجب

الوجود ، وذلك لاينفى أن يكون التـأثير به هو الإحداث ؛ فإن فاعل هذه الحادثات تأثيره فيها فى حال الوجود مع كونها محدثة ، فليس كون التأثير فيها فى حال وجودها مما ينفى أنه لابد أن تـكون محدثة . وقولك « إذا كان التأثير فيهـا فى حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة ؛ لاستواء الحالين . والعقلاء يعلمون ـ بضرورة عقلهم ـ أن المبدع الفاعل لا يعقل أن يبدع القديم الأزلى الذى لم يزل موجودا ؛ و إنمـا يعقل إبداع ما لم يكن ثم كان ، بل العقلاء متفقون على أن الممكن الذى يمكن وجوده و يمكن عدمه لا يكون إلا حادثا بعد عدمه ، ولا يكون قديما أزليا . وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء ، وقد صرح به أرسطو وجميع أتباعه ، حتى ابن سينا وأتباعه ، ولـكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا ؛ فادعوا فى موضع آخر أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديما أزليا ، ومَنْ قبله من الفلاسفة حتى الفارابى لم يدعوا ذلك ؛ ولا تناقضوا . وقد حكينا أقوالهم فى غير هذا الموضع

وأما المقدمة الثانية التى بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة ، فهى مبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، والمتفلسف لا يقول بذلك ، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة فى إثبات واجب الوجود .

والتحقيق أنه لا يحتاج إليها ، بل ولا يحتاج فى إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة ، كما قد بينا الـكلام على ذلك فى غير هذا الموضع ، وهؤلاء تجدهم ـ مع كثرة كلامهم فى النظريات والعقليـات ، وتعظيمهم للعلم الإلٰهى الذى هو سيد العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسناها ـ لا يحققون ما هو المقصود منه ، بل لا يحققون ما هو المعلوم لجماهير الخلائق ، و إن أثبتوه طولوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها ، بل قـد يورثون الناس شكا فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية . والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بُعِثوا بتكميل الفطرة وتقريرها ، لا بإفسادها وتغييرها . قال تعالى (٣٠ : ٣٠ ـ ٣٢ فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى

فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ،ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون) وفى الصحيحين عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطره ، فأبواه يُهوِّدانه ويُنصِّرانه ويُمجِّسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ؟ » ثم قال أبو هريرة : أقرأوا إن شئتم (فطرة الله التى فطر الناس عليها) قالوا : يا رسول الله ، أرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير ؟ فقال « الله أعلم بما كانوا عاملين » وفى صحيح مسلم عن عياض بن حماد رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : إنى خلقت عبادى حنفاء ، فاجتالتهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتْهُمْ أن يشركوا بى مالم أنزل به سلطانا » فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى ، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلى ، كما أنه مركوز فى الفطرة مستقر فى القلوب ، فبَراهينُه وأدلته متعددة جدا ، ليس هذا موضعها ، وهؤلاء عامةُ ما يذكرون من الطرق : إما أن يكون فيه خلل ، وإما أن يكون طويلا كثير التعب ، والغالب عليهم الأول .

فالرازى أثبت الصانع بخمسة مسالك ، وهى كلها مبنية على مقدمة واحدة .

الأول : الاستدلال بحدوث الذوات ، بناء على أن أجسام العالم محدثة وكل محدث فله محدث .

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، وأنهم التزموا لأجلها : إما جَحْدَ صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا فى خلق الله تعالى للعالم ما ينافى خلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

وأما الثانية فهى أظهر وأعرف وأبْدَه فى العقول من أن تحتاج إلى بيان ،

فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج فى وجوده إلى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة فى نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدَثِ إلى المحدِثِ أبين وأظهر فى العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود ؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تُبْعِد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته ، وقد يحصل لها فى تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود ؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدها وتمطى ، وقال : هذه أذنى ، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أذنى ، وهو كما قيل :

أقام يُعمل أياماً رويته وشبَّه الماء بعد الجهد بالماء

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندى فيما حكاه عنه السيرافى من قوله : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وفقد عدم الوجود هو الوجود ، فكيف وقد ذكروا فى افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع : ماهو نقيض المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام فى غير هذا الموضع .

قال الرازى : المسلك الثانى : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى ، وهى عمدة الفلاسفة . قالوا : الأجسام ممكنة ، وكل ممكن فلابد له من مؤثر ، أما بيان كونها ممكنة ، فبالطريق المذكورة فى مسألة الحدوث ، وأما بيان أن الممكن لابد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا .

قلت : وهذه الطريقة هى طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة ، وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود ، من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لا تثبت أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام كما ذكره الرازى

عنهم . وإمكان الأجسام هو مبنى على توحيدهم المبنى على نفى صفات الله تعالى ، كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك فى غير موضع . ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد ، كصاحب الفصوص وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلٰهية .

قال : المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع ، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة وحادثة .

قال : وتقريره أن يقال : اختصاص كل جسم بما له من الصفات : إما أن يكون لجسميته ، أو لما يكون حالا فى الجسمية ، أو لما يكون محلا لها ، أو لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسما أو جسمانيا ، أولا جسما ولا جسمانيا . وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره فى إثبات المسلك الأول فى مسألة حدوث العالم .

قلت : وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص ، والقول بتماثل الأجسام فى غاية الفساد ، والرازى نفسه قد بين بطلان ذلك فى غير موضع . وهذا الذى أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيِّز واجبا ، بل جائزا . و بتقدير ثبوت هذا فى التحيز لا يلزم مثله فى سائر الصفات . وما ذكره من الدليل لا يصح ؛ وذلك أنه قال : اختصاصه بذلك إن كان واجبا : فإما أن يكون الوجوب لنفس الجسمية ، أو لأمر عرض للجسمية ، أو لأمر عرضت له الجسمية ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض لها . والأول يوجب اشتراك الأجسام فى تلك الصفة ، و إن كان لعارض : فإما أن يكون ممتنع الزوال ، وهو اللازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضى فى اصطلاحهم أعم من العارض ؛ فإن كان ممتنع الزوال : فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول ، و إن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل ، و إن كان

لمعروض الجسمية لم يصح ؛ لأن المعقول من الجسمية الذهاب فى الجهات ، فلو كان فى محل لـكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا فى الجهات ، فيكون محل الجسمية جسما ، لأنه إن لم يكن ذاهبا فى الجهات لم يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز فى محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا فى الجهات كان جسما ، وحينئذ فالقول فى اختصاصه بذلك الحالّ فيه كالقول فى الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها ، بل لأمر عارض ممكن الزوال ؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود .

قلت : ولقائل أن يقول : هـذا الدليل مبنى على تماثل الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه ، وقد قرر الرازى فى موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبنى أيضا على الـكلام فى الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الـكلام فيه ، لـكن يبين فساده ببيان موضع المنع فى مقدماته .

قوله : « إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل » ممنوع ؛ فإن الأجسام إذا كانت مشـتركة فى مسمى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب فى ذلك التسلسل ، كما فى سـائر الأمور التى تشترك فى شىء وتفترق فى شىء ، فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت فى مسمى القـدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشىء آخر لازم له ؛ لم يلزم التسلسل ، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لا توجد فى الآخر ، كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تفتقر صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته ، وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن فيه فساد ما يقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة فى الخارج سببا غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه

مَنْ فهمه ، مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين فى كون كل منهما جسما أو متحيزا أو موصوفا أو مقـدرا أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالحـيِّز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة ، بل لأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى لذلك اللازم .

وأيضا ، فقوله : « إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال » ممنوع .

وقوله : « لأن المعقول من الجسمية الامتدادُ فى الجهات فمحله لابد أن يكون له ذهاب فى الجهات » يقال له : محل الامتداد فى الجهات هو الممتدفى الجهات ، كما أن محل التحيز هو المتحيز ، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل العريض العميق ، ومحل المقدار هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العليم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا فى كل مايوصف بصفة ؛ فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها ؛ فإذا كانت الجسمية هى الامتداد فى الجهات التى هى الطول والعرض والعمق مثلا : كان محلها هو الشىء الممتد فى الجهات الذى هو الطويل العريض [العميق] وحينئذ فمحلها له اختصاص بالحيز ، ويكون ذلك المعروض للجسمية الذى هو محل لها الممتد فى الجهـات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة ، وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد فى الجهـات ؛ فجنس الجسم مستلزم لجنسِ الامتداد ، وجنسِ الأعراض والصفات ؛ فالجسم المعين هو مستلزم للامتداد المعين فى الجهات المعينة ، ومستلزِم للصفات المعينة التى يقال : إنها لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته ؛ فالموجب لهـا هو الموجب لحقيقته ، وهذا مطرد فى

كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها ، كالحيوانية والناطقية للإنسان ، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا ، فإن كون النبات ناميـا متغذيا هو صفة لازمة له ، لا لعموم كونه جسما ، ولا لسبب غير حقيقته التى يختص بها ، بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة فى حقيقته من كونه ممتدا فى الجهات ، و إن كان ذلك أيضا لازما له ؛ فإنا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة فى أنها متحيزة ممتدة فى الجهات ، كما أنها مشتركة فى أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفى أنها حاملة لتلك الصفات ، وما به افترقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفاتُ الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينةِ بعضها لبعض أعظمُ مما يوجب تشابهها ومناسبةَ بعضها لبعض ؛ فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هى ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ، وسائر الصفات عارضة لها ، تفتقر إلى سبب غير الذات . ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز ، كالموصوفية للموصوف واللونية للملون ، والعرضية للعرض ، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ، ونحو ذلك ، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا فى أن هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، و إذا اشتركا فى أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، و إذا اشتركا فى أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثلا للآخر ، و إذا اشتركا فى أن لهذا مقداراً ولهذا مقداراً ، ولهـذا حيزاً ومكاناَ ولهذا حيزاً ومكانا : كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلهما ؛ لأن الصفة للموصوف أدخل فى حقيقته من القدر للمقدر ، والمكان للمتمكن ، والحيز للمتحيز ، فإذا كان اشترا كهما فيما هو أدخل فى الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشترا كهما فيما هو دونه فى ذلك أولى بعدم التماثل ، والكلام على هـذه الأمور مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ماأثبتوا به الصانع .

قال الرازى : المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلا بد من فاعل آخر ، ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث إلى الفاعل ضرورى ادعى الضرورة هنا ، ومن استدل على ذلك بالإمكان أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول أيضا فى حدوث الصفات .

قال : والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات ، و بين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضى أن لا يكون الفاعل جسما ، والثانى لا يقتضى ذلك .

قلت : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة فى القرآن ، وهى التى جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الآدميين ، فإن الله سبحانه يذكر فى آياته مايحدثه فى العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر فى آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، ونحو ذلك ، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالاً بحدوث الصفات ، بناء على أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تحدث ذواتها ، بل الجواهر والأجسام التى كانت موجودة قبل ذلك لم تزل من حين حدوثها ، ولا تزال موجودة ، و إنما تغيرت صفاتها كما تتغير صفاتُ الجسم إذا تحركَ قبل السكون ، وكما تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من المسلمين وغيرهم .

وحقيقه قول هؤلاء الجهمية والمعتزلة ومَنْ وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، و بعد ذلك مابقى يخلق شيئا ، بل إنما تحدث صفات تقوم

بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبينهم وبين الفلاسفة في هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة ، ويجعلون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضا قائما بجسم .

والتحقيق : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية ، والكلية ، والأولية .

فالأول : مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتما وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرسيا ، واللَّبِن والحجر إذا جعل بيتا ، والغزل إذا نسج ثوبا ، ونحو ذلك . فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولى : هي أجسام قائمة بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها ، فتحوّل الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا .

وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة طريقة أبي علي وأبي هاشم ومَنْ وافقهما . فيقال : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بانٍ ، ونحو ذلك . ومعلوم أن البناء والكاتب لم يبدع جسما ، وإنما أحدث في الأجسام تأليفاً خاصا ، وهو عرض من الأعراض . فكيف يجعل مثل هذا محدثا للذوات ، ويجعل الذي خلق الإنسان من نطفة ، والشجرةَ من نواةٍ ، إنما أحدث الصفات ؟ لكن المعتزلة لا يقولون : إن الجسم يحدث جسما ، وإنما يحدث عرضا .

والثاني من معاني المادة والصورة : هي الطبيعية ، وهي صورة الحيوانات والنباتات والمعادن ونحو ذلك ؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذي لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة ، وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصوّر ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه . ومن قال « إن

هذا عرض قائم بجوهر » من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتفلسف : إن هذه الصورة القائمة بالمادة والهيولى إن أراد بذلك ما خلق منه الإنسان كالمنى ـ وهو لم يرد ذلك ـ فلا ريب أن ذاك جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو الآن موجودا ، بل ذاك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق أحدهما من الآخر ، وإن أراد أن هنا جوهرا قائما بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذى هو صورة ، وأن هذا الجسم المشهود الذى هو صورة قائم بذلك الجوهر العقلى ، فهذا من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف قولهم فى الهيولى الكلية ، حيث ادعوا أن بين أجسام العالم جوهرا قائما بنفسه ، تشترك فيه الأجسام . ومَنْ تصور الأمور وعرف مايقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان فى المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن اتصال الجسم بعد انفصاله هو نوع من التفرق ، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التى يوصف بها الجسم ، فالاتصال والانفصال عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذى يكون متصلا تارة ، ومنفصلا أخرى ، كما يكون مجتمعا تارة ومفترقا أخرى ، ومتحركا تارة وساكنا أخرى . وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

قال الرازى : والطريقة الخامسة ـ وهى عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربع ـ وهى الاستدلال بما فى العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ، والذى يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى .

قلت : والمقصود هنا التنبيه على أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول ، وأن مابينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية فى إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول ، وأن خيار ماعند حذاق الأولين والآخرين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض

مافيه ، لـكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على إثبات الصانع الخالق هى طريقة فطرية ضرورية ، وهى خيار ماعندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، لـكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آتاهم الله الهدى والسداد . وقد بسط الـكلام على هذه المطالب فى غير هذا الموضع .

قد تم ، بعون الله تعالى وتوفيقه ، الجزء الثانى من كتاب « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » لتقى الدين أبى العباس بن تيمية ، ويليه ـ إن شاء الله جلت قدرته ! ـ الجزء الثالث ، وأوله قول المؤلف رحمه الله : « فصل ـ وأما ما تكلموا به فى وجود واجب الوجود » نسأله ـ سبحانه ! ـ أن يوفق إلى إكماله بمنه وفضله .

فهرس

الجزء الثانى من كتاب «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»

وضع فهرست هذا الجزء والجزء الأول الشيخ عبد الرحمن الوكيل الوكيل الأول لجماعة أنصار السنة المحمدية

والحمد لله أولا وآخرا ، وصلاته وسلامه على سيدنا محمد نبيه ورسوله وعلى آله وصحبه

